

GABRIELE GIANNANTONI

DIALOGO SOCRATICO
E NASCITA DELLA DIALETTICA
NELLA FILOSOFIA DI PLATONE

Edizione postuma a cura di
BRUNO CENTRONE



BIBLIOPOLIS

Quest'opera è stata realizzata con la collaborazione
dell'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Proprietà letteraria riservata

ISBN 88-7088-476-7

Copyright © 2005 by
Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze

SOMMARIO

Prefazione del Curatore	9-11
Introduzione	13
Capitolo primo	
“Discorso” sofistico e “dialogo” socratico	41
Capitolo secondo	
Persuasione e ironia	89
Capitolo terzo	
L' <i>Elenchos</i> e il Sapere	141
Capitolo quarto	
Il <i>dialeghesthai</i> come <i>meghiston agathon</i> . Le idee sulla religione	197
Capitolo quinto	
L'attraenza del bene e l'involontarietà del male. Unità e insegnabilità della virtù	257
Capitolo sesto	
Dal <i>ti estin</i> socratico all' <i>eidos</i> platonico	313
Capitolo settimo	
Il <i>Liside</i> , il <i>Carmide</i> e il <i>Lachete</i>	349
Conclusione	391
Bibliografia	417

PREFAZIONE DEL CURATORE

Sin dai primi anni sessanta, dopo la pubblicazione di un volume di dispense del corso tenuto nell'anno accademico 1962-63 all'Università di Roma ed edito con il titolo *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, Gabriele Giannantoni concepì il progetto di una monografia su uno dei temi a lui più cari, quello della transizione dal dialogo socratico alla dialettica platonica. Nel corso degli anni, pur impegnandosi contemporaneamente su altri fronti, non perse mai di vista questo progetto, tenendosi costantemente aggiornato sulla letteratura critica; la schedatura da lui realizzata, in tempi precedenti l'avvento del computer, costituisce tuttora una preziosissima banca dati e un repertorio bibliografico quasi completo sui dialoghi "giovanili" di Platone. Dopo la pubblicazione delle *Socraticorum Reliquiae* (1990) Giannantoni si dedicò nuovamente al progetto con rinnovata intensità, giungendo ben presto a una redazione sostanzialmente definitiva del testo principale. Tuttavia, in conseguenza della oggettiva difficoltà di dominare – rispetto all'estensione che il lavoro avrebbe dovuto assumere – una letteratura secondaria che nel corso degli ultimi anni ha assunto proporzioni sempre maggiori (visto anche che la letteratura considerata risale talvolta sino al XIX secolo), la forma dell'opera subì vari mutamenti. Dopo aver concepito un testo principale privo di note seguito da macronote che costituivano ragionati ed esaurienti *Forschungsberichte* su singoli dialoghi o sui temi di maggior interesse trattati (*elenchos*, ironia, ecc.), Giannantoni tornò a una forma di tipo più tradizionale, in cui la discussione della letteratura critica trovava posto, almeno in massima parte, nel testo principale e nelle note. Ciò comportò naturalmente una nuova modificazione sostanziale della struttura dell'opera, che poté essere portata a termine solo in parte. Un minuzioso piano di lavoro stilato per iscritto prevedeva, sulla base di una rigorosa tabella di marcia, che il libro venisse completato alla fine del luglio 2002, in occasione dei settant'anni dell'autore. Anche nel corso della malattia che lo colpì negli ultimi

mesi del 1998, Giannantoni continuò a lavorare costantemente al suo progetto; le ultime modifiche apportate ai files durante la degenza in ospedale recano la data del 18.12.1998, giorno della sua scomparsa. Tutto ciò spiega perché questa revisione veda la luce solo a sette anni di distanza da tale data; sarà anche chiaro che, ovviamente, il risultato finale che è stato possibile conseguire resta ben al di sotto di ciò che avrebbe potuto e dovuto essere.

Motivo ispiratore e termine costante di riferimento di questo libro, come l'autore stesso ha tenuto a precisare più volte nel corso del lavoro, è l'interpretazione di Socrate e della dialettica platonica fornita a suo tempo da Guido Calogero, che a sua volta si collocava originalmente nel solco tracciato dalle letture di tipo storico-evolutivo (Raeder, Ritter etc.) dell'inizio del XX secolo; alle linee sostanziali di questa interpretazione Giannantoni rimane fedele, arricchendola però continuamente di nuovi spunti interpretativi; la genesi della dialettica platonica viene ridisegnata organicamente e inserita nel contesto storico e culturale dell'Atene del V secolo a.C., senza che con ciò si pervenga a esiti riduttivi rispetto alla complessità e alla autonomia, pienamente riconosciuta, della filosofia di Platone. L'interesse per il tema della dialettica platonica non può essere disgiunto da quello per la figura di Socrate, che come noto è stato costantemente al centro delle attenzioni dell'autore. Si tratta, per Giannantoni, di ricostruire la fase germinale della dialettica platonica nel suo farsi concreto, rivalutando il ruolo fondamentale avuto in proposito da Socrate e rimasto troppo spesso in ombra nella maggior parte degli studi moderni; la complessità della questione socratica, uno dei cui principali problemi è quello di stabilire con sicurezza i contorni di una filosofia del Socrate storico, unita alla prepotente statura intellettuale di Platone, ha infatti portato molto spesso una gran parte degli interpreti a sottovalutare le influenze socratiche o giustificato rese premature rispetto al tentativo di delimitare i confini tra ciò che si può attribuire a Socrate e ciò che è proprio di Platone. Paradossalmente, tuttavia, sembra che proprio riconoscendo la presenza nei dialoghi del Socrate storico la statura e l'originalità di Platone emergano in maniera ancor più netta. Per inciso, questa presenza del Socrate storico segna il principale punto di dissenso nei confronti dell'interpretazione esoterica della scuola di Tübingen, con cui pure Giannantoni si confronta senza pregiudizi, riconoscendone più volte

i meriti, ma ritenendo che essa finisca con l'occultare il debito di Platone nei confronti del suo maestro.

Come si è ricordato, la quantità di letteratura secondaria presa in considerazione e discussa in questo libro è imponente. In ossequio al principio del dialogo e diversamente da quanto accade in certe correnti interpretative, spesso autoreferenziali e ignare di prospettive diverse, il confronto avviene con i più disparati tipi di interpretazione, da quelle analitiche a quelle unitarie, da quelle evolutive a quelle esoteriche. Particolarmente vivace è tuttavia il dissenso, da un punto di vista metodologico generale, nei confronti di certe interpretazioni di stampo analitico. Fedele a un indirizzo storicistico di fondo Gianantonio fa valere l'idea che la ricerca storiografica debba proporsi lo scopo di comprendere come determinati concetti logici e filosofici siano sorti e abbiano gradualmente preso forma anziché dare per presupposto, nell'interpretazione di un autore, l'uso di tali concetti e nozioni; si tratta di evitare che la logica moderna diventi, per usare un'immagine dello stesso autore, una specie di letto di Procruste su cui gli argomenti antichi vengono saggiati, perdendo con ciò la loro peculiarità, quella «di essere quel terreno ricco e fertile che insieme ad altra vegetazione produrrà anche le piante della logica formale». E a questo proposito i dialoghi giovanili di Platone costituiscono certamente uno dei campi più fecondi.

La revisione è stata effettuata nel massimo rispetto delle intenzioni presumibili dell'autore, limitando il più possibile interventi personali; ciò ha comportato anche la rinuncia all'aggiornamento della letteratura critica (senza menzionare difficoltà di altro genere), che dunque risale al 1998. Di questa scelta, che costituisce inevitabilmente un limite oggettivo del lavoro, è evidentemente responsabile solo il revisore. L'intera operazione sarebbe stata ancora più difficoltosa senza il costante confronto solidale con la moglie dell'autore, il cui apporto è stato rilevante per tutto ciò che riguarda, in generale, l'editing del libro.

Un lavoro che di per sé sarebbe stato ostico e complicato è stato reso lieve e gradito dall'affetto profondo e sempre vivo per un maestro indimenticabile, la cui assenza si avverte, con il passare degli anni, sempre di più.*

Bruno Centrone

* [Le parentesi quadre precedute da asterisco indicano interventi redazionali]

INTRODUZIONE

Intorno alle classiche formulazioni della dialettica platonica, contenute nelle pagine della *Repubblica* e del *Fedro*, del *Parmenide* e del *Sofista*, si è scritto e si continua a scrivere a non finire. Relativamente ancora poco studiato, invece, è il problema della genesi di quelle formulazioni e se e in che misura esse siano rintracciabili nei dialoghi precedenti di Platone. È su questa “preistoria” della dialettica platonica nel suo stretto rapporto col “dialogare” socratico che questo libro intende far luce.

È ben vero che negli ultimi decenni, soprattutto in area culturale anglosassone, un rinnovato interesse per alcuni dei cosiddetti “dialoghi giovanili” ha portato ad approfondire diversi aspetti o temi (le procedure argomentative del Socrate platonico, i paradossi, l’interrogazione, la confutazione, la definizione, l’aporia, il sapere di non sapere, ecc.), che sono strettamente connessi con la genesi della dialettica; ma spesso analisi di questo tipo, essendo orientate più a stabilire un’astratta validità e correttezza delle procedure argomentative che a comprenderne storicamente l’origine e gli sviluppi, rischiano di restare sempre al di qua della soglia di un’interpretazione filosoficamente adeguata del contenuto che tali argomentazioni veicolano.

Come è ben noto, gli antichi considerarono Platone “inventore” del termine “dialettica”. In Diogene Laerzio, infatti, leggiamo:

«Per primo Platone in filosofia adoperò i termini “antipodi” (*antipoda*), “elemento” (*stoicheion*), “dialettica” (*dialektikhē*) e “qualità” (*poionta*)» (III 24)¹.

¹ Meno attendibili sono invece quelle fonti antiche che pretendono di definire come “dialettica” una sezione della filosofia platonica: esse sono raccolte in ZELLER II 1 [1922] p. 584 nn. 1 e 2.

Questa paternità terminologica non sembra infirmata dal fatto che Aristotele, nel perduto *Sofista*, dicesse che era stato Zenone di Elea a “scoprire” la dialettica²: non pare dubbio, infatti, che Aristotele, in questo caso, dovesse alludere alla “cosa” e non al “nome”³.

Accanto all’indicazione di Platone “inventore” del termine “dialettica”, generalmente accolta dai moderni⁴, vanno ricordati altri due passi della vita laertziana di Platone, nei quali è stabilita una relazione, almeno esteriore e non solo linguistica, tra il “dialogare” (διαλέγεσθαι) socratico e la “dialettica” (διαλεκτική ἐπιστήμη ο τέχνη ο δύναμις). Il primo dice:

«A mio parere e a pieno diritto, il vero inventore del dialogo (διάλογος) è Platone, che per il magistero dello stile rivendica a sé il primato così della bellezza come dell’invenzione stessa. Il dialogo è un discorso che risulta da domanda e risposta (ἔστι δὲ διάλογος <λόγος> ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος) intorno ad un tema filosofico o politico, con una conveniente espressione dei caratteri dei personaggi in esso adottati e con accuratezza per ciò che riguarda l’espressione stilistica. La dialettica è l’arte dei discorsi (τέχνη λόγων), mediante la quale confutiamo o approviamo una tesi dalle domande e dalle risposte degli interlocutori (δι’ ἧς ἀνασκευάζομεν τι ἢ κατασκευάζομεν ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως τῶν προσδιαλεγομένων)» (Diog. Laert. III 48).

Il secondo è il seguente:

«Vi è poi un’altra divisione del discorso, quello che pronunciano coloro che domandano e rispondono alle domande (ἑτέρα δὲ διαίρεσις λόγου, ὃν οἱ κατὰ βραχὺ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι τοῖς ἐρωτῶσιν): questo è chiamato discorso dialettico (λόγος διαλεκτικός)» (III 87).

² Cfr. ARISTOT. fr. 65 Rose = fr. 1 p. 15 Ross, *apud* DIOG. LAERT. IX 25 e VIII 57 [= 29 A 1 e 10 D.-K.]; e cfr. anche DIOG. LAERT. *prooem.* 18. Per un’esegesi del tutto esauriente del complesso problema presentato da questo testo rinvio a UNTERSTEINER [1963] pp. 7-9. Sui precedenti pre-platonici del tema della dialettica cfr. ZEPPi [1995].

³ Cfr. CALOGERO [1932] p. 87 n. 2, e per la distinzione – molto importante – tra storia di un problema o di un concetto e storia di un termine cfr. le considerazioni sempre di CALOGERO [1935] p. 121 sgg. (= [1967] pp. 3-12).

⁴ Cfr. MUERI [1944], R. ROBINSON [1953] pp. 88-92, e SICHIROLLO [1961] e [1966].

Un simile rapporto appare scontato, sul piano della storia delle idee, già per Aristotele, il quale, a proposito di Platone, scriveva:

«la disposizione dell'uno e dei numeri al di là delle cose sensibili (diversamente dai Pitagorici) e l'introduzione delle idee si realizzarono mediante una σκέψις ἐν τοῖς λόγοις (quelli vissuti prima, infatti, non partecipavano della dialettica)» (*metaph.* A 6. 987 b 31-33)⁵.

L'espressione σκέψις ἐν τοῖς λόγοις qui non significa altro se non quel διαλέγεσθαι socratico-platonico, che si estrinseca, come vedremo meglio, in un "esaminare le cose dette" (σκέψασθαι τὰ λεγόμενα), e dal quale poi si sviluppò ciò che Platone chiamò propriamente "dialettica"⁶.

La natura della relazione tra διαλέγεσθαι e διαλεκτική è in realtà assai complessa: ci troviamo di fronte a un percorso lineare e continuo, nel solco di un coerente sviluppo di pensiero? Oppure a una vera e propria "rottura epistemologica", a un mutamento radicale di prospettiva? Si tratta di un arricchimento e di un ampliamento oppure di un regresso verso posizioni più chiuse e dogmatiche? Oppure dell'una e dell'altra cosa insieme? Nel quadro di questa problematica, che a nostro avviso non è stata finora esplorata in modo esauriente, abbiamo ritenuto interessante ricercare sistematicamente e mettere a fuoco tutti quegli aspetti cruciali del platonismo giovanile che meglio possono documentare le ragioni del il passaggio dal διαλέγεσθαι socratico alla genesi della "dialettica", nonché spiegarne *in nuce* anche il senso e la direzione

Che l'ordine nel quale ci sono pervenuti gli scritti di Platone, a partire dalle edizioni alessandrine, non sia quello con cui furono composti dal loro autore è noto da tempo⁷, e l'individuazione di un gruppo di dialoghi "socratici" o "giovanili" di Platone risale all'ormai

⁵ Per altri passi aristotelici cfr. *metaph.* Θ 8. 1050 b 34-1051 a 1; Λ 1. 1069 a 26-30; Μ 4. 1078 b 23-7, e *de gen. et corr.* A 2. 316 a 10-11.

⁶ Perciò non ritengo di potere condividere né la traduzione di σκέψις ἐν τοῖς λόγοις di Carlini (la «logica»), né quella di Eusebiotti (un «modo di speculazione puramente verbale»), né quella di Russo («ricerche di carattere logico»), né, infine, quella di Reale («indagine basata su pure nozioni»).

⁷ Su questo problema getta ora molta luce il bel libro di H. TARRANT [1993], soprattutto nella sua prima parte.

lontano 1838, allorché C.Fr. Hermann⁸ sostenne che le idee espresse in essi dal Socrate platonico erano quelle proprie del Socrate storico, come confermerebbero anche Senofonte e altre fonti. Secondo Hermann la successione dei dialoghi sarebbe determinabile non in virtù di un criterio logico o di un piano preordinato (come sostenuto in precedenza da Schleiermacher⁹), ma sulla base di un criterio di successione cronologica, articolato in tre periodi e scandito da due avvenimenti della massima importanza per Platone: il primo è la morte di Socrate, con il successivo soggiorno dei suoi amici a Megara; l'altro è il primo viaggio di Platone in Sicilia, nel quale venne in contatto con la filosofia pitagorica. Tre sono quindi i periodi della vita di Platone e tre anche i gruppi di scritti: quelli socratici, quelli megarici o dialettici e quelli costruttivi. I primi (*Liside*, *Ippia minore*, *Ione*, *Alcibiade I*, *Carmide*, *Lachete* e, come loro completamento, *Protagora* e *Eutidemo*) sono meramente confutatori e protrettici, si rifanno alla maniera socratica e non hanno profondità filosofica. I secondi (agli inizi *Apologia*, *Critone*, *Gorgia*; poi *Eutifrone*, *Ippia Maggiore*, *Menone*; infine *Teeteto*, *Sofista*, *Politico* e *Parmenide*) sono caratterizzati, oltre che da una forma arida e sciatta, dalla polemica contro la filosofia eleatica e megarica. Gli ultimi, dopo il ritorno ad Atene (innanzi tutto il *Fedro* con il *Menesseno*, come programma per l'Accademia, poi i prodotti più compiuti, *Simposio*, *Fedone*, *Filebo*, seguiti da *Repubblica*, *Timeo* e *Crizia*) segnano la conquista della pienezza della forma,

⁸ Cfr. FR. HERMANN [1838].

⁹ Per SCHLEIERMACHER [1804-10] tutti i dialoghi platonici sarebbero stati composti secondo un programma preciso, costituendo un'unica serie intimamente connessa. In questa serie sarebbe possibile distinguere tre classi: dialoghi elementari, dialoghi che sviluppano una ricerca in modo solo indiretto e dialoghi costruttivi, che offrono un'esposizione sistematica e una presentazione obbiettiva della filosofia platonica. Il problema della presenza di ritorni e di ripetizioni non pregiudicava la sua convinzione che, nell'essenziale, l'ordine di composizione dei dialoghi (la *Reihenfolge*) coincidesse con la loro successione cronologica (la *Zeitfolge*); in ciascuna classe, poi, ai capolavori (*Hauptwerke*) si affiancano opere secondarie (*Nebenwerke*). Nella prima classe capolavori sono *Fedro*, *Protagora* e *Parmenide*, e opere secondarie *Liside*, *Lachete*, *Carmide* ed *Eutifrone* (*Apologia* e *Critone* sono scritti occasionati da circostanze storiche); nella seconda classe capolavori sono *Gorgia* e *Teeteto*, e opere secondarie *Menone*, *Eutidemo* e *Cratilo*, ai quali fanno seguito *Sofista*, *Simposio*, *Fedone* e *Filebo*; nella terza classe, infine, capolavori sono *Repubblica*, *Timeo* e *Crizia* e opera secondaria le *Leggi*.

mentre la conoscenza della filosofia pitagorica, ampliando l'orizzonte mentale di Platone, lo porta alla piena maturità filosofica¹⁰.

Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, l'introduzione di criteri di raffronto linguistici, stilistici e stilometrici, accompagnata da un approfondimento della comprensione del contenuto filosofico dei dialoghi, ha dato luogo a un'impostazione del tutto nuova del problema della loro successione (e conseguentemente della loro cronologia relativa)¹¹; tuttavia l'articolazione dei dialoghi in tre gruppi fu conservata: un primo gruppo, costituito dai cosiddetti dialoghi "giovani" o "socratici" (altrimenti designati anche come "dialoghi sulla virtù", "dialoghi aporetici", ecc.¹²); un secondo gruppo, costituito dai cosiddetti dialoghi "di mezzo" o "della maturità", e infine un terzo gruppo, costituito dai cosiddetti dialoghi "della vecchiaia" o "dialettici".

L'affermarsi di questi criteri chiudeva la prima fase degli studi moderni su Platone e prendeva il posto delle opzioni precedenti: quella "pedagogica" (Schleiermacher), quella "biografico-psicologica" (Hermann), quella "sistemica" (Ast, ecc.), quella basata sulla distinzione tra dialoghi "diretti" e dialoghi "narrati" (già proposta da Weisse, da Schöne e da Teichmüller e rianalizzata più di recente da Thesleff), quella basata sull'età di Socrate nei vari dialoghi (Munk), quella fondata sul ricorso alle atetesi (Ueberweg e Schaarschmidt), ecc.

Quasi tutta la critica ottocentesca si muove tra Schleiermacher e Hermann: Ritter, Brandis e Ribbing sono vicini a Schleiermacher;

¹⁰ Già prima di Hermann, TENNEMANN [1792-5] aveva supposto che i cosiddetti dialoghi giovanili risalissero al periodo in cui Platone aveva fruito del magistero di Socrate.

¹¹ A partire dalla fine dell'Ottocento, grazie soprattutto agli studi sullo stile e la lingua di Platone di DITTENBERGER [1881], di SCHANZ [1886], di RITTER [1888] (su cui cfr. ZELLER [1889] pp. 676-86), di JOWETT-CAMPBELL [1894] e CAMPBELL [1896], di LUTOSLAWSKI [1897], di KALUSCHA [1904] (su cui cfr. H. GOMPERZ [1906] pp. 543-4), di ARNIM [1911], e di molti altri, questa nuova impostazione della cronologia dei dialoghi platonici divenne presso gli studiosi un'opinione comune, accolta anche da chi rifiutava la conseguente tesi di una "evoluzione" della filosofia platonica. Senza entrare in ulteriori dettagli, rinvio, per un esauriente panorama di questa fase degli studi e dei loro risultati, alle pagine di PRAECHTER [1926] pp. 194-239, alla bibliografia da lui data alle pp. 65*-66* e 69*-72* e a quanto hanno scritto ROBIN [1935] pp. 24-31, e LEISEGANG [1950] coll. 2369-76.

¹² Cfr. PUSTER [1983] pp. 45-7.

Schwegler, Steinhart e Michelis sono vicini a Hermann, mentre Susmihl e Ueberweg cercano una conciliazione tra le due impostazioni. Questa prima fase della storiografia moderna su Platone trovò la sua sintesi nella *Philosophie der Griechen* di Eduard Zeller¹³; l'intuizione di Hermann incontrò in qualche modo conferma e giustificazione anche nelle successive ricerche, benché venisse definitivamente abbandonata l'ipotesi che i dialoghi "dialettici" fossero stati composti per la maggior parte durante il soggiorno a Megara, e prevalesse invece la loro attribuzione all'ultima fase dell'attività letteraria di Platone.

Da queste ricerche è nata la cosiddetta interpretazione "evolutiva" della filosofia platonica, cioè l'idea che nel suo lungo itinerario filosofico Platone avesse sviluppato e mutato, anche profondamente, il suo pensiero, passando gradatamente da una fase giovanile di preponderante impegno apologetico nei confronti di Socrate¹⁴, di difesa

¹³ ZELLER II 1 [1922] pp. 487-558, nella successione da lui proposta, ribadiva ancora l'antioriorità del *Fedro* rispetto al *Menone* e al *Gorgia*, riteneva il *Teeteto* un dialogo giovanile in ragione della sua aporeticità e tornava a difendere l'esistenza di un "periodo megarico": tutte tesi oggi certamente non più sostenibili, quantunque resti significativo il riconoscimento, nell'attività di Platone, di una fase letteraria giovanile, alla quale venivano fatti risalire quei dialoghi (*Ippia minore*, *Liside*, *Carמיד*, *Lachete*, *Protagora*, *Eutifrone*, *Apologia* e *Critone*) nei quali manca ogni riferimento alla dottrina delle idee, qualsiasi indagine di filosofia della natura e di antropologia, non compare la dottrina dell'immortalità dell'anima e ci si limita a indagini morali, considerate tradizionalmente più proprie del Socrate storico. E cfr. anche l'*Anhang* («Der gegenwärtige Stand der Platonforschung»), aggiunto da E. HOFFMANN [1922] pp. 1051-86.

¹⁴ La fissazione di un gruppo di dialoghi giovanili o socratici avviene con i volumi di RAEDER [1905] e con quelli di RITTER [1888, 1910 e 1910-23], nei quali il problema è considerato in tutti i suoi molteplici aspetti (l'analisi linguistica e stilometrica, i dati esterni, il contenuto filosofico, le allusioni a riferimenti letterari e quelle ad avvenimenti storici, i rimandi interni più o meno espliciti tra i dialoghi); qui si trovano anche rinvii bibliografici a quella letteratura precedente che è ancora molto importante per una discussione del problema. E accanto a questi occorre ricordare il volume socratico di MAIER [1913] pp. 126-49, nel quale il gruppo dei dialoghi socratici è già definitivamente costituito, e quelli platonici di POHLENZ [1913] e di ARNIM [1914] (con la recensione di POHLENZ [1916]), tanto più significativi nelle concordanze sulla cronologia, in quanto la loro interpretazione è poi profondamente diversa: "evoluzionistica" la prima e "unitaria" la seconda. Arnim riprende i risultati di un suo studio precedente sull'argomento (cfr. ARNIM [1911]), giungendo alla conclusione che il *Protagora* è il primo dialogo

della sua memoria e di riflessione appassionata sulla sua eredità filosofica, a una fase di progressivo distacco dal maestro (la fase della cosiddetta “crisi del socratismo”), fino alla conquista della sua piena maturità e originalità, caratterizzata dalla dottrina delle idee, dalla dottrina della natura e del destino dell’anima umana e dalla costru-

scritto da Platone e che anche il *Liside* è un dialogo giovanile, composto prima di *Carmide*, *Eutifrone* e *Eutidemo* (redatti in quest’ordine). Nello stesso tempo, però, egli contestava l’esistenza di un periodo socratico, interpretando i dialoghi aporetici come un’introduzione alla dottrina delle idee, già elaborata quando Platone scriveva i primi dialoghi. Passando a studi più specifici sulla cronologia dei dialoghi “giovanili”, sono da ricordare KALLENBERG [1913], che ha studiato l’evoluzione nell’uso di $\delta\tau\iota$ e di $\omega\varsigma$, come ausilio per una determinazione della loro cronologia; quello di VERDAM [1916], che ha cercato di stabilire l’anno di composizione dei singoli dialoghi, ritenendo di trovare una conferma delle sue conclusioni nella cronologia degli scritti di Isocrate (*infra* nota 28); BILLIG [1920], che ha studiato le clausole; DELLA SETA [1921], ROGERS [1933]; RITTER [1935], che, riprendendo in parte tesi già avanzate nella prima delle due *Abhandlungen* che sono incluse nelle sue *Untersuchungen* [1888], pp. 1-142, perviene a una suddivisione interna al primo gruppo dei dialoghi sulla base di criteri linguistici: il primo sottogruppo (il più antico) composto da *Ippia minore*, *Carmide*, *Lachete*, *Protagora*, *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone* e, alla fine, *Gorgia* e *Menone*; il secondo sottogruppo composto da *Ippia Maggiore*, *Eutidemo*, *Menesseno*, *Cratilo*, *Liside*, *Simposio*, *Fedone* e *Repubblica* I. Sono ancora da consultare gli studi di LÖNBORG [1939]; di SIMETERRE [1945], che dà conto anche della letteratura precedente; di VANACHTER [1946], di SCHMALENBACH [1946], di WUNDT [1949-50], di RUDBERG [1953], di FLASHAR [1958]; di BÖHME [1959], che ritiene il *Gorgia* il primo dialogo scritto da Platone, al quale seguirebbero *Critone*, *Protagora* e *Menone*; il commento ai dialoghi di GAUSS [1952-61]; l’introduzione di GIGON [1960]. Su alcuni di questi studi avremo occasione di tornare. Ma riuscire a fissare la cronologia – sia pure soltanto relativa – di ogni singolo dialogo è impresa vana ed è preferibile fermarsi alla determinazione di singoli gruppi di dialoghi. Vanno ancora ricordati gli studi sul dialogo socratico di GADAMER [1931] pp. 22-52 e specialmente pp. 40-52; di ROGERS [1933], di KENYON [1933], di ROSS [1933]; e di JAEGER [1936] trad. it. II, spec. pp. 58-107 e 129-56, che ha cercato di delineare una prospettiva capace di superare le opposte unilateralità dell’interpretazione sistematica e di quella evolutiva, parlando, a proposito dei dialoghi giovanili (i quali non sono l’espressione esclusiva delle idee di Socrate, quasi che Platone avesse cominciato solo dopo a pensare con la propria testa), di una loro “avanzata convergente” verso una definizione positiva del bene e della scienza che lo studia, e di un’“entelechia della *Repubblica*”, già pienamente evidente in essi. Un panorama completo della problematica relativa ai dialoghi giovanili di Platone e delle varie tendenze della critica moderna si può leggere in KAPP [1968], mentre COHEN [1969] ha sostenuto che i primi dialoghi platonici, con i loro sofismi vo-

zione del suo grande edificio filosofico ed etico-politico. Infine, ultima fase della sua riflessione, il ripensamento critico di tutta una serie di temi filosofici, logico-metafisici non meno che etico-politici, già affrontati in precedenza.

Questa interpretazione, anche se lascia ancora insoluto qualche problema, è quella che tuttora appare più idonea a suggerire un quadro di insieme persuasivo e a rendere miglior conto di apparenti contraddizioni e divergenze tra i dialoghi (che in precedenza avevano suggerito il ricorso indiscriminato all'atetesi): a patto, però, che ci si tenga lontani da certe soluzioni estreme che in qualche periodo l'hanno caratterizzata, come ad esempio la presunzione che ogni dialogo, di per sé, rappresentando una tappa di questa evoluzione sistematica, comporti il "superamento" del dialogo precedente e sia, a sua volta, destinato a essere superato dal successivo. Forzature di questo genere impediscono di comprendere l'intreccio tra la persistenza di determinati temi e i ripensamenti, le rielaborazioni, le oscillazioni, che pure sono così evidenti negli scritti platonici. Si dovranno perciò tenere sempre presenti le cautele di chi¹⁵, pur convinto dell'esistenza di un gruppo di "dialoghi giovanili", ha condannato un uso troppo meccanico di questa categoria e ha riconosciuto la presenza di tematiche costanti (per esempio quella della "scienza del bene") nel pensiero di Platone.

luti e con la loro deliberata inconcludenza, sono il documento di una moda letteraria, contemporanea o antecedente a essi, nella Grecia del V secolo: per dimostrare questa tesi egli presenta alcuni testi letterari che Platone "deve aver conosciuto", e cioè i sofismi di Zenone, il poema di Parmenide, il discorso di Cleone ai Mitilenesi nel terzo libro delle *Storie* di Tucidide, le *Nuvole* di Aristofane, brani delle tragedie di Euripide, dei poemi omerici, e soprattutto l'*Edipo re* di Sofocle, che sarebbe un chiarissimo antecedente del Socrate platonico. Molto importante è anche il capitolo di GUTHRIE IV [1975] pp. 41-56, che mette alla prova quattro criteri: la critica letteraria (pp. 42-4), l'analisi filosofica (pp. 45-8), l'analisi stilometrica (pp. 48-52), i riferimenti esterni e i rinvii interni (pp. 52-4), e che ricorda le tre caratteristiche comuni dei "dialoghi giovanili" enunciate da CORNFORD [1933]: ambientazione in scene di vita ordinaria; trattazione di una singola virtù; conclusione aporetica (pp. 67-70). Da vedere sono ancora il saggio di ALBERT [1979], la dissertazione di MURPHY [1979], il libro di SANTAS [1979], e il saggio di VIOLETTE [1982], sulle cui tesi avremo modo di tornare. *[cap. 3, p. 148 nota 11 e cap. 5, p. 310 nota 101]

¹⁵ Cfr. GIGON [1960] pp. lviii-lxxxvii.

Si possono quindi comprendere le vivacissime discussioni suscitate a suo tempo dalle tesi di Ryle¹⁶, in particolare per la singolare critica rivolta a tutte le interpretazioni moderne di non aver mai preso in considerazione lo sviluppo della filosofia platonica, ma di aver sempre parlato di un “platonismo” statico (identificato con la

¹⁶ Cfr. RYLE [1966], di cui sono da vedere le numerose recensioni, elencate da Cambiano nella sua introduzione alla traduzione italiana, p. 20 n.10, e sul quale cfr. intanto CAMBIANO [1968], e gli scritti, raccolti da R. FRIES [1969], di Merlan, Hathaway, Malcom, Matson, Sesonske, con la replica dello stesso Ryle. Ryle ha tentato una completa rilettura della biografia platonica: Platone avrebbe cominciato a scrivere i suoi dialoghi solo a partire dal 380 a.C., cioè dopo i viaggi fatti successivamente alla morte di Socrate. Verso il 371/0 a.C. egli sarebbe stato vittima di un processo per diffamazione (di cui non c'è traccia nella tradizione antica), al termine del quale gli sarebbe stato vietato di insegnare l'“eristica” ai giovani di età inferiore ai trent'anni e sarebbe stato privato di tutto il suo patrimonio. L'Accademia sarebbe stata quindi fondata solo nel 370 a.C. dalla fusione con le scuole di matematica di Teeteto e di astronomia di Eudosso. Infine i rapporti con la corte siracusana non avrebbero avuto le finalità politiche a essi comunemente attribuite, ma sarebbero stati intrattenuti in vista della partecipazione ad agoni letterari. Per quanto riguarda più da vicino il tema che qui ci interessa, Ryle ha sostenuto due tesi. La prima è che i dialoghi di Platone erano destinati in primo luogo alla recitazione e solo secondariamente alla lettura, né più né meno delle tragedie, delle commedie, degli encomi, delle orazioni forensi e delle ἐπιδείξεις sofistiche *[cap. 1 p. 36 nota 48]; in queste recite Platone stesso avrebbe assunto la parte di Socrate. Queste *performances* sarebbero avvenute durante le feste e i giochi, in date prestabilite (a circostanze di questo genere sembra alludere *Hipp. min.* 363 C-364 A e 368 B e lo stesso ordinamento dei dialoghi platonici), e sulla base di un elenco prefissato di argomenti (lo dimostrerebbe la ricorrenza di titoli identici o analoghi nella letteratura dialogica, sia di origine sofistica sia di origine socratica). La seconda tesi è che, prima che ricevesse una connotazione negativa da Platone e da Aristotele, il termine “eristico” era sinonimo di “dialettico” e indicava una discussione fatta per domande e risposte. Eristici sono dunque i cosiddetti dialoghi giovanili di Platone. «Ma questo modello argomentativo, dominante nei dialoghi socratici precedenti al II libro della *Repubblica*, è stato da quel momento in poi quasi completamente espunto dai dialoghi condotti da Socrate» (p. 109). Il modello argomentativo “eristico” è fondato sull'ἔλεγχος e il suo risultato è ἡ ἀπορία dell'interlocutore: non esistono altri risultati nascosti. Ora, sostiene Ryle (pp. 97-126 e 159-74), i dialoghi eristici sono riproduzioni di discussioni realmente avvenute e gli argomenti in essi usati non sono invenzioni di Platone, ma appartengono a un repertorio consolidato ed erano noti a un uditorio interessato più alla vittoria di un argomento che alla sua intrinseca validità. In questo senso il Platone dei dialoghi giovanili sarebbe fondamentalmente un cronista e anziché sottolineare l'opposizione di Socrate ai Sofisti ne metterebbe in evidenza la cospicua affinità. Ne deriva

dottrina delle idee): «Pur valorizzando Platone come un maestro del pensiero, la storia non gli ha consentito di avere nuovi pensieri importanti e di certo nessun radicale ripensamento. Non ha avuto più niente da imparare da nessuno e neppure da se stesso [...]. Ha iniziato le sue esplorazioni con la scoperta dell'isola del tesoro e non ha avuto più bisogno o desiderio di esplorare altro. Nel consegnare i suoi più tardi scritti all'umanità non ha fatto niente di importante se non ripetere il suo messaggio abituale». E più curioso ancora è che Ryle contrapponga questa situazione a quella degli studi moderni su Aristotele, laddove, invece, l'idea di una evoluzione della filosofia aristotelica nasce proprio del successo che questo punto di vista aveva registrato nel campo degli studi platonici¹⁷.

Le obiezioni di qualche studioso contro la cronologia comunemente accolta dei dialoghi platonici, anche se meritevoli di attenzione, sia per ciò che concerne la convenienza di altri criteri possibili (oltre quello stilometrico), sia per quanto riguarda in generale l'attività letteraria di Platone, non sono tuttavia condivisibili, poiché si basano su una tesi presupposta, secondo la quale i dialoghi platonici sarebbero per la maggior parte il risultato di discussioni tenutesi in seno all'Accademia (molti sarebbero stati addirittura redatti a più mani) e dunque sarebbero da collocare dopo il primo viaggio in Sicilia¹⁸.

una sostanziale svalutazione dei dialoghi giovanili dal punto di vista filosofico: essi concludono nell'aporia, mentre la filosofia prende le mosse dall'aporia. Quindi i dialoghi del primo periodo (dal 380 al 370 a.C.) non sarebbero né la rievocazione e la difesa di Socrate, né sarebbero l'espressione di un genuino interesse filosofico, ma solo la rievocazione delle sue controversie eristiche: Socrate esce completamente dalla biografia intellettuale di Platone, al punto che persino l'*Apologia* sarebbe solo la difesa fatta da Platone del proprio metodo dopo il processo per diffamazione. Le congetture e i ragionamenti di Ryle volti a spiegare il repentino abbandono da parte di Platone di un simile orientamento e il suo successivo itinerario intellettuale sono basati su ricostruzioni biografiche altrettanto discutibili. Già quanto detto finora rende superflua una confutazione minuta delle sue tesi.

¹⁷ Cfr. JAEGER [1923] trad. it. pp. 1-3.

¹⁸ Degli studi più antichi offre un esauriente panorama LUTOSLAWSKI [1897] pp.1-34, mentre degli studi relativi alla stilometria e ad altri criteri ottime rassegne si trovano in BRANDWOOD [1958] e [1976]; cfr. KEYSER [1992]. Per una ricognizione delle tendenze principali della critica moderna sulla cronologia dei dialoghi platonici cfr. anche THESLEFF [1982] pp. 1-17; ERLER [1987] pp. 1-18, e BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 10-3. DIAZ TEJERA [1961] e [1965] ha integrato il metodo stilistico e stilometrico con l'analisi terminologica; i risultati tradizionali

Ricerche più recenti sulle idee morali degli interlocutori di Socrate hanno suggerito ulteriori criteri di classificazione degli scritti giovanili di Platone, distinguendo quelli nei quali Socrate stesso espone più o meno chiaramente il proprio pensiero (il *Gorgia* e l'*Apologia*), dai dialoghi nei quali l'incapacità o l'insufficienza argomen-

ne escono per lo più confermati: in particolare, se si escludono i primi dialoghi, l'ordine esatto degli scritti di Platone può essere stabilito sulla base della frequenza crescente di un vocabolario non attico, che si ritrova in Senofonte e nella prima *koinè*; l'analisi statistica porta ai risultati seguenti: *Menone*, *Protagora*, *Gorgia*, *Repubblica* I (primo gruppo); *Repubblica* II-VI, *Cratilo*, *Simposio*, *Fedone*, *Repubblica* VII-X, *Fedro*, *Parmenide*, *Teeteto* (secondo gruppo); *Filebo*, *Sofista*, *Politico*, *Timeo*, *Crizia*, *Leggi* (terzo gruppo)]. Thesleff, nella prima parte del suo volume, prende in considerazione i "criteri esterni" (pp. 20-39), e cioè ciò che è possibile ricavare sulla cronologia da altre fonti, i riferimenti di Platone ad avvenimenti storici e a personaggi contemporanei, ecc., e i rinvii interni; seguono gli argomenti ricavabili dal contenuto dei dialoghi (pp. 40-52), quelli tratti dalla forma letteraria e dalla tecnica dialogica (pp. 53-67) e, infine, quelli linguistici e stilometrici (verso i quali nutre una fiducia assai scarsa: pp. 67-82). Conclude l'analisi l'esame delle possibilità di revisioni subite dai dialoghi (pp. 83-7) e del problema dell'autenticità (pp. 87-96). Tutta questa prima parte è volta a mostrare incertezze, confusioni e prevalenza di impressioni soggettive nelle varie ipotesi formulate dalla critica moderna. A tutto ciò Thesleff contrappone un nuovo "modello", fondato sui seguenti criteri: (a) criteri esterni; (b) mutamenti della tecnica letteraria (per esempio l'antiorità del dialogo narrato rispetto a quello diretto); (c) differenti propositi dei dialoghi, che rendono variabile il rapporto di esplicito e implicito; (d) falsità del criterio che ritiene più antichi i dialoghi brevi; (e) alcuni dei dialoghi più lunghi sono stati rielaborati una o più volte da Platone stesso o con il suo consenso; (f) salvo poche eccezioni il *corpus* platonico vide la luce negli anni della vita di Platone e include opere semi-autentiche (pp. 97-9). L'interesse principale di Platone prima del suo primo viaggio in Sicilia fu la riforma della società e dell'uomo. L'*Apologia* è l'unica opera che può essere stata composta in questo primo periodo esattamente nella forma in cui la leggiamo; per la maggior parte dei dialoghi narrati, infatti, sembra più probabile una data più recente o almeno un lungo periodo di elaborazione: tipico è il caso della redazione della *Repubblica* (pp. 101-10). La maggior parte dei dialoghi (o almeno la loro stesura primitiva) sono stati composti tra il primo e il secondo viaggio in Sicilia; tra il secondo e il terzo è stata completata la redazione della *Repubblica*, mentre tra il terzo e la morte sono state completate le *Leggi*. Alle tesi di Thesleff ha mosso obiezioni DE VRIES [1984], e THESLEFF [1989] è tornato sull'argomento, difendendole, anche alla luce di studi successivi al suo volume. Il problema della cronologia dei dialoghi è stato ripreso da BRANDWOOD [1990] (sul cui libro, che fornisce un'esauriente storia del problema, ma che non si occupa dei dialoghi giovanili, mi limito a rinviare a TULLI [1993], a SLINGS [1994]) e a T.M. ROBINSON [1992], il quale tuttavia si mostra alquanto scettico sulla possibilità di

tativa degli interlocutori è tale da impedire ogni progresso della riflessione (esempi di tale incapacità sarebbero Ippia nei due dialoghi omonimi, Carmide e Cefalo), dai dialoghi nei quali gli interlocutori sono abbastanza aperti e intelligenti per trarre profitto dalla discussione o per esporre essi stessi idee degne di interesse (e tali sono Menone, Alcibiade, Polemarco, Trasimaco e Protagora) e infine da quelli nei quali alcuni argomenti (come l'amicizia nel dialogo con Liside, la religione nel dialogo con Eutifrone e il coraggio nel dialogo con Lachete), sono discussi in modo tale che sembrano contraddire non solo conclusioni precedentemente raggiunte ma anche l'impostazione intellettualistica della filosofia socratico-platonica¹⁹.

Voci discordanti dall'impostazione "evolutiva" non sono certo mancate e i tentativi di riproporre interpretazioni neo-unitarie o di cercare mediazioni tra i diversi orientamenti hanno avuto le loro ragioni di legittimità nell'esigenza di sottolineare l'importanza di tematiche comuni a più dialoghi, di nessi e complementarità tra le varie elaborazioni. Si è ragionevolmente sostenuto che, non essendovi dialoghi così "socratici" da poter essere nettamente distinti da dialoghi puramente "platonici", cioè da dialoghi completamente liberati dall'influenza socratica, è opportuno attenersi a una cauta gradazione e anzi considerare tutta l'opera platonica come un'unità articolata, capace di coniugare il ritratto della personalità socratica con l'esposizione della filosofia platonica: infatti, se anche la riflessione di Socrate conclude nel non sapere e quella di Platone nella teoria delle

raggiungere risultati sicuri. HOWLAND [1991] ha insistito sulle difficoltà che si incontrano nel tentativo di fissare una cronologia dei dialoghi platonici: questi scritti, non essendo trattati sistematici che esponano un pensiero ben definito, più che offrire risposte pongono domande e lasciano aperti i problemi che affrontano: in queste condizioni è poco produttivo cercare di determinare una loro cronologia e su questa basare una ricostruzione dell'evoluzione filosofica di Platone. Né si deve dimenticare la testimonianza di Dionigi di Alicarnasso (*de comp. verb.* 25), secondo cui Platone non cessò mai di ritoccare e rimodellare i suoi scritti.

¹⁹ Cfr. MÉRON [1979]. Secondo Méron la dottrina di Socrate si fonda sull'identità dell'ἄγαθόν (valore d'utilità) con il καλόν (valore morale): il *Gorgia*, in cui Socrate difende questa dottrina contro Callicle, e l'*Apologia* forniscono «esquisses des systèmes» che permettono di comprendere anche gli altri dialoghi (pp. 41-74); ma che nel *Gorgia* Socrate esponga in modo più disteso le stesse idee che nell'*Apologia* deve esprimere in modo più sintetico e allusivo per le ragioni di tempo che più volte richiama, non appare persuasivo, come avremo occasione di constatare.

idee, tuttavia la “forma” in cui è espresso il *novum* filosofico è il dialogo socratico ed è grazie a Socrate che l’idea diviene “visibile” a Platone²⁰.

L’orientamento neo-unitario più rigoroso e vigoroso è rappresentato, negli ultimi decenni, soprattutto dalla cosiddetta interpretazione “tubinghese” o “esoterica” di Platone: se la vera e sempre professata filosofia platonica è quella consegnata alle “dottrine non scritte” (ἄγραφα δόγματα), è evidente che tutti i dialoghi rispondono solo a scopi protrettici o introduttivi, e sono da interpretare sulla base della tecnica del “rimando” o del “soccorso” *[cap. 1, p. 53 nota 36 e cap. 5, p. 282] a ciò che non vi è ancora o che non può esservi scritto. Non intendo certo sottovalutare il problema posto da questa interpretazione né negare l’esistenza di dottrine non scritte, ma ri-

²⁰ Cfr. FRIEDLÄNDER [1928] = [1979] pp. 205-26: «Con Socrate entra nella vita spirituale greca, anzi in quella europea un movimento dialogico che prima non c’era per nulla. [...] Il dialogo platonico riflette il dialogo socratico, ma necessariamente si differenzia da quello nel principio più profondo. Stanno di fronte l’uno all’altro come la rappresentazione artistica e la vita naturale. La natura è frammentaria in ogni singola parte; per questo il molteplice si completa nell’infinitezza dell’esserci. Un’opera d’arte è sottratta ai nessi naturali, è un tutto che deve compensare mediante la compiutezza e ricchezza di forma il suo difetto di essere capace soltanto di un unico e non qualsivoglia completamento. Il dialogo socratico nasce spessissimo da un motivo occasionale, in una cornice casuale [...]. Ma Platone non poteva tollerare nella sua opera niente di casuale. Doveva scegliere gli interlocutori e dar loro un posto secondo le esigenze dell’arte, intonare la scena all’andamento spirituale, liberare il luogo dal suo carattere casuale, per farlo divenire coefficiente dell’intera opera». Dubbi sull’esistenza di un definito gruppo di dialoghi “socratici”, distinti dagli altri, sono stati sollevati anche da EDELSTEIN [1935], WITTE [1970], KAHN [1980]. *[*infra* nota 25] Fortemente critico verso l’interpretazione genetica o evolutiva è GOLDSCHMIDT [1947a], che ha rifiutato esplicitamente qualsiasi ordinamento cronologico e, seguendo un metodo strutturale, ha fornito una classificazione dei differenti modi di ricerca e di esposizione che si trovano nei dialoghi, vedendo in essi una messa in pratica del metodo dialettico. Sulla base di due passi famosi (*epist.* VII 342 D, e *resp.* VII 533 D) le tappe del metodo dialettico sono distinte in immagine, definizione, essenza e scienza, e i dialoghi sono raggruppati a seconda delle somiglianze di struttura; un gruppo a sé è quello dei dialoghi “aporetici”, nei quali cioè la ricerca non perviene all’ultima tappa, cioè la scienza (come avviene invece per i dialoghi “compiuti”), e la struttura metodica è perciò incompleta, anche se vi si riconoscono bene le prime tappe (immagine e definizione). Goldschmidt ha esposto i suoi principi metodici in un articolo [1950] in cui ha discusso il problema del “sistema di Platone”.

tengo che esse non potessero essere già state elaborate quando Platone compose i dialoghi giovanili. Resto convinto che, almeno per questo periodo, la filosofia di Platone stia per intero nei suoi dialoghi scritti e che non vi sia ancora alcuna “dottrina orale” o alcuna “teoria dei principi” da presupporre quale fondamento o quale sfondo a ciò che nei dialoghi si legge. Anche perché, come ho già avuto occasione di sottolineare²¹, la principale conseguenza che ne discenderebbe, e cioè la totale messa tra parentesi del ruolo di Socrate nella formazione della filosofia di Platone, mi sembra del tutto inaccettabile.

Nettamente da respingere sono a maggior ragione i tentativi (in verità per lo più isolati) di negare esplicitamente l'esistenza di un periodo socratico nella biografia intellettuale di Platone²² o di sostenere l'inautenticità di gran parte dei dialoghi giovanili, che sarebbero stati attribuiti solo in un secondo tempo a Platone²³; o di accreditare la tesi, già ricordata, secondo cui tutti gli scritti di Platone risalirebbero a un periodo successivo alla fondazione dell'Accademia, o comunque a un periodo ben posteriore alla morte di Socrate. Se fossero vere queste tesi, i dialoghi giovanili si ridurrebbero solo a opere preparatorie²⁴ o incompiute rispetto alle elaborazioni più mature e, persino quando abbiano come punto di partenza un paradosso inequivocabilmente socratico, esse non avrebbero né lo scopo di conservare la

²¹ Cfr. GIANNANTONI [1995].

²² Cfr. JOËL [1921] I pp. 735-7, secondo il quale il cosiddetto “periodo socratico” di Platone è una costruzione arbitraria, senza alcun appoggio nelle fonti antiche. E anche HAVELOCK [1983] ha visto nel Socrate platonico solo una maschera di Platone, ritenendo impossibile ricavare dai dialoghi informazioni sul Socrate storico. GULLEY [1952] ha sostenuto che nei dialoghi fino alla *Repubblica* lo sviluppo delle teorie platoniche sul metodo delle analisi morali può essere seguito in modo più conseguente se si accettano sia l'ignoranza che in esse è attribuita a Socrate sia gli stessi dubbi di Platone: le “esitazioni” che si riscontrano nei dialoghi giovanili rappresentano incertezze proprie di Platone e non del Socrate storico; il che non esclude una fiducia profonda nella conoscenza di tipo geometrico, come espressione della sua convinzione più intima.

²³ È quanto sono disposti a credere, per esempio, Michaelson-Morton-Gilles (cfr. MICHAELSON [1977]), per i quali nei primi dialoghi (*l'Apologia*, il *Carmide*, il *Critone*, l'*Eutidemo*, l'*Eutifrone*, il *Lachete*), Socrate esporrebbe punti di vista sostanzialmente differenti da quelli dei dialoghi successivi, onde l'ipotesi che il loro autore non sia Platone, ma un altro discepolo di Socrate.

²⁴ Cfr. per esempio DEWEY [1925].

memoria del Socrate storico né quello di offrire esempi delle sue discussioni. Questi scritti, che espongono sempre ed esclusivamente il pensiero di Platone, anticiperebbero problemi destinati a essere risolti solo con la dottrina della reminiscenza e con la teoria delle idee e insomma offrirebbero una prima (e immatura) trattazione di temi costanti nella riflessione filosofica del loro autore²⁵; ovvero essi sarebbero gradini iniziali dell'edificio dialettico e mistico-mitico della filosofia di Platone, le espressioni drammatiche delle fasi iniziali dell'allegoria della linea e del mito della caverna sviluppati nella *Repubblica*²⁶.

Ancora più fragili appaiono infine quelle analisi tese ad accreditare, fin dai dialoghi giovanili, presunti contrasti e dissensi tra Platone e Socrate e a sostenere, di conseguenza, che non solo non è possibile vedere in Socrate il portavoce di Platone e in Platone una qual-

²⁵ Secondo KAHN [1980] i cosiddetti "dialoghi socratici", contrariamente all'opinione prevalente della critica, sono posteriori al 390/88 a.C. Perciò, contro quella che chiama l' "assunzione storicistica" (i dialoghi giovanili esporrebbero l'autentico pensiero di Socrate, da cui si sarebbe gradatamente evoluto il pensiero di Platone) egli ritiene che vadano letti in una prospettiva "prolettica", e cioè anticipino temi che diverranno costanti nella riflessione filosofica di Platone: la definizione, l'unità e l'insegnabilità della virtù, la dialettica e il metodo ipotetico. Ciò che in essi è esposto sarebbe in tutto attribuibile Platone, ai suoi interessi filosofici e alle sue esigenze educative. Sgombrato così il campo dall'equivoco di una cosiddetta fase socratica è possibile ridefinire la successione dei dialoghi che Platone compose tra il 399 (data dell'*Apologia*) e il 380 (data probabile di composizione del *Simposio* e del *Menone*). Lo spartiacque sarebbe rappresentato dal *Gorgia* e dal *Menesseno*, che l'A. colloca attorno al 390-86. Prima di questa data Platone avrebbe composto solo opere occasionali: oltre ad *Apologia*, *Critone*, *Ione* e *Ippia minore*, mentre *Lachete*, *Carmide*, *Liside*, *Eutifrone*, *Protagora* e *Menone* sarebbero successivi al *Gorgia* e frutto di una vera e propria strategia letteraria e filosofica, in funzione introduttiva e preparatoria ai dialoghi della maturità. Tesi analoghe Kahn ha ripreso anche in uno studio posteriore [1988], esaminando in dettaglio alcuni episodi del *Protagora*. Cfr. anche ERBSE [1968], per il quale Platone dispone già della dottrina delle idee quando scrive i dialoghi aporetici: questi mostrano che la conoscenza non è possibile senza la dottrina delle idee, che però non è ancora enunciata apertamente, ma le cui condizioni indispensabili, l'anamnesi e il metodo ipotetico, sono già operanti nel *Menone* (tesi che secondo Erbse troverebbe conferma nel *Lachete*, ritenuto anteriore al *Menone*, e nel *Carmide*, posteriore all'*Eutidemo*).

²⁶ Cfr. WALMAN [1974] il quale ha sostenuto che di conseguenza i dialoghi giovanili di Platone non devono essere interpretati né come una testimonianza del metodo e delle idee di Socrate né come un monumento drammatico in suo onore.

che adesione a idee socratiche, ma che addirittura vi sarebbe stata una persistente polemica di Platone nei confronti del maestro²⁷.

In ogni caso, per quanto riguarda i dialoghi, sono stati ampiamente dibattuti questi due problemi: 1) se Platone abbia cominciato a scrivere i primi dialoghi già prima della morte di Socrate, e 2) se questi abbiano un valore filosofico o se a essi debba essere riconosciuto solo un valore letterario o quello di meri esercizi dialettici.

Sul primo problema la critica si è divisa, anche se è a nostro avviso da condividere la tesi della maggioranza degli studiosi, secondo cui i dialoghi di Platone risalgono tutti ad un periodo successivo alla morte di Socrate²⁸.

²⁷ Sono le ben note tesi di Horneffer e di Gercke (seguiti, ma con maggiore cautela, da Gigon e da Gauss: cfr. DIETERLE [1966] p. 10). Così HORNEFFER [1904] dall'esame di alcuni dialoghi, in particolare *Ippia minore*, *Lachete*, *Carmide* (come vedremo ancora, cfr. cap. 4, p. 199 nota 5) concludeva che in alcuni dei loro argomenti fosse visibile una chiara opposizione tra Socrate e Platone; ciò rendeva a suo avviso insostenibile la tesi di un Socrate portavoce delle idee espresse nei primi dialoghi di Platone. Nei confronti di queste tesi formulò critiche già H. GOMPERZ [1906], il quale riteneva che l'apparente polemica antisocratica e antintellettualistica fosse piuttosto diretta contro proposizioni antisteniche, cfr. anche JOËL [1921] I, p. 356 n. 1 e p. 490, e II [1901] p. 141 n. 4. Dallo stesso GERCKE [1918] viene sottolineata l'opposizione tra Socrate e Platone, il quale si sarebbe altresì sforzato di superare i contrasti con il Maestro: per molti rispetti le dottrine filosofiche di Platone costituirebbero una sorta di sconfitta del pensiero di Socrate.*[cap. 5, p. 308]

²⁸ Un panorama delle discussioni si trova in appendice al capitolo di GUTHRIE IV [1975] pp. 54-6: il primo a negare che Platone abbia scritto dialoghi già prima della morte di Socrate fu Grote, contro l'opinione di Schleiermacher, Socher, Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl e Ueberweg, che si basava tra l'altro su ciò che si legge in DIOG. LAERT. III 35 (Socrate, alla lettura del *Liside*, si sarebbe lamentato di come Platone l'aveva raffigurato); con Grote si dichiararono d'accordo Adam e Thompson, e così anche Taylor, Field e Tigerstedt; di opinione contraria Wilamowitz, Friedländer e Fischer, nonché Robin e Ross. Ricordiamo in aggiunta che RITTER [1910-23] I pp. 269-73, sostenne che già prima della morte di Socrate Platone aveva scritto i due *Ippia*, il *Lachete*, il *Carmide* e il *Protagora*, ai quali avrebbero poi fatto seguito i dialoghi che si riferiscono al processo e alla condanna (*Eutifrone*, *Apologia* e *Critone*); MOORE [1935] datava i cosiddetti dialoghi socratici, nei quali l'unico scopo di Platone sarebbe quello di esporre la dottrina del maestro, nel periodo immediatamente successivo alla morte di Socrate. Secondo VERDAM [1916] il primo dialogo composto sarebbe stato il *Protagora* (399 a.C.), seguito nei successivi tre anni da *Lachete*, *Carmide* e *Liside*; invece *Ippia Maggiore*, *Apologia*, *Critone*, *Eutifrone* e *Ippia minore* sarebbero stati scritti tra il 391 e il 388 a.C.); SCHMALENBACH [1946] ha sostenuto l'anteriorità dello *Ione* e del *Protagora*

Quanto al secondo problema, esso costituisce il punto centrale della nostra ricerca²⁹.

Nel giudizio della critica moderna sembra prevalente una valutazione tutto sommato negativa, sia perché i cosiddetti “dialoghi giovanili” concludono in modo aporetico sia perché essi sembrano denunciare una notevole imperfezione o arbitrarietà nei procedimenti dimostrativi³⁰. Noi cercheremo di mostrare che, ciononostante, il

rispetto alla morte di Socrate, subito dopo la quale sarebbero da collocare il *Lachete*, il *Carmide* e il *Liside*, mentre l'*Eutifrone*, l'*Apologia*, il *Trasimaco* e il *Gorgia* sarebbero stati composti alcuni anni dopo la morte di Socrate, mentre il *Menesseno*, il *Menone* e il *Critone* risalirebbero al ritorno di Platone ad Atene dopo il primo soggiorno siciliano: anzi, il *Critone* documenterebbe il rifiuto opposto da Platone ai tentativi dei suoi amici aristocratici di coinvolgerlo nella politica attiva; secondo WUNDT [1949-50] *Carmide*, *Lachete*, *Liside*, *Ippia minore*, *Ione*, *Protagora*, *Eutidemo* e *Cratilo* furono scritti, in questo ordine, tutti prima della morte di Socrate, mentre l'*Alcibiade I* precederebbe immediatamente la *Repubblica* e seguirebbe il *Simposio*. Di recente la tesi che Platone cominciasse a scrivere prima della morte del Maestro è stata ripresa, sulla base di alcuni aneddoti che, a suo avviso, risalirebbero al tempo di Platone, da SIDER [1980]. Alle tesi di KAHN [1980], secondo cui Platone ha scritto molto poco prima di rinunciare alle sue speranze politiche ad Atene negli anni 390-88, abbiamo già fatto cenno.

²⁹ La tesi che ai dialoghi giovanili di Platone fosse da riconoscere un valore solamente letterario risale, come è noto, a WILAMOWITZ [1919-20]. Ma già prima si possono citare, per questa tesi, gli studi di ECKERT [1907], e di BERNDT [1908]. Un resoconto completo della problematica relativa ai dialoghi giovanili di Platone e delle varie tendenze della critica moderna si può leggere in DIETERLE [1966] pp. 5-31, che prende in esame le tesi di coloro che hanno visto in questi dialoghi una polemica di Platone contro Socrate, quelle che vi vedono solo letteratura o esercizi dialettici e infine quelle che li considerano seri testi filosofici. Tra coloro che hanno considerato questi dialoghi filosoficamente rilevanti, si pensi agli studi di ECKERT [1911], di HIESTAND [1923], di JAEGER [1927], di STENZEL [1917a], di FRIEDLÄNDER [1928-30], di MOREAU [1930] pp. 1-30, di GOLDSCHMIDT [1947b], e di GAISSER [1959], il quale ha studiato sistematicamente le parti non elenctiche (cioè quelle in cui Socrate guida il dialogo in modo non elenctico e non interroga) dei dialoghi platonici del primo periodo e del periodo della maturità: nel dialogo socratico-platonico “*elenchos*” e “*parenesi*” cooperano a un movimento che dal sapere apparente, attraverso l'ammissione di non-sapere, conduce al vero sapere; la “*protrectica*”, comprendendo “*parenesi*” ed “*elenchos*”, sembra dunque determinare funzione e forma dell'intero dialogo. Il λόγος Σωκρατικός nasce in contrapposizione all'ἐπίδειξις sofistica e i primi dialoghi di Platone, in quanto “*protrettici*”, esprimono la contrapposizione di Platone ai Sofisti.

³⁰ Sui dialoghi aporetici * [cap. 3, p. 168 sgg.] cfr. SCHAEERER [1938], GOLD-

loro valore filosofico è rilevante e può essere ragionevolmente accreditato: la mancanza di risultati è per lo più solo apparente, e per quel che riguarda le incertezze argomentative, esse sembrano tanto più gravi quanto più si prescinde dal loro contesto storico.

Benché per la stragrande maggioranza degli interpreti moderni,

SCHMIDT [1947b] (in particolare, sui dialoghi aporetici, tra i quali include – oltre l'*Eutifrone*, l'*Ippia Maggiore*, il *Carmide*, il *Lachete* e il *Liside* – anche l'*Eutidemo* e il *Teeteto*, cfr. pp. 32-75; sull'*Ippia minore* cfr. pp. 103-12; sul *Protagora* cfr. pp. 136-43), LANDMANN [1950], R. ROBINSON [1953], GALLI [1958], CLASSEN [1959], BEZZEL [1963], GRAF [1963]. Considerazioni assai interessanti sulla “situazione aporetica” ha svolto PACI [1958]. Cfr. ancora SCHULZ [1960], WALDENFELS [1961], WELSH (1965), GUNDERT [1968], WELAISH [1980], KAHN [1980]. Una buona esposizione delle varie tendenze interpretative, con particolare attenzione a quella neo-unitaria o esoterica è in CENTRONE [1997] pp. 8-14. Per la posizione di ERLER [1991] e l'interpretazione esoterica cfr cap. 3, p. 170 e nota 49). Cfr. inoltre gli studi di RUMPF [1967], GOOCH [1971], BODER [1973], DALFEN [1975]. Particolare attenzione alla dimensione letteraria degli scritti platonici e alle implicazioni filosofiche della forma dialogica si trova in STOKES [1986] pp. 1-35, che colloca le proprie analisi all'interno di un filone di studi (quali gli studi di Santas sull'*Gorgia* e di Woodruff sull'*Ippia Maggiore*) che li ha considerati dialoghi e non trattati filosofici, nei quali le domande di Socrate sono realmente domande e non asserzioni mascherate. La scelta platonica della forma dialogica è certamente dovuta al fascino esercitato dal dialogare socratico, ma questa non può essere la sola spiegazione; piuttosto, il dialogo è la forma che meglio permette di presentare personaggi significativi e di evidenziare i loro modi caratteristici di pensare e di parlare. Benché gli interlocutori di Socrate siano generalmente personaggi di successo, egli parla con loro non di ciò in cui sono competenti, ma di ciò che si potrebbe chiamare la filosofia o delle loro professioni o della loro vita privata. Essi, nel rispondere alle sue domande, usano premesse e argomentazioni più o meno appropriate alla loro specialità e alle loro caratteristiche professionali; di qui le ulteriori domande di Socrate e la conclusione, che può presentare una dottrina ricorrente nei dialoghi (e quindi verosimilmente platonica) o mettere in luce contraddizioni e aporie. Anche TIGERSTEDT [1977], p. 92 sgg., ha sottolineato il fatto che Platone, come ogni autore di drammi, “tiene a distanza” i suoi lettori o ascoltatori, e che le sue proprie opinioni possono emergere soltanto da un confronto delle conclusioni a cui Socrate conduce i suoi interlocutori in vari dialoghi o, meno verosimilmente, da rare affermazioni di Socrate staccate dal contesto. È possibile che Platone non credesse all'esistenza di assiomi e dimostrazioni universalmente valide ed è possibile che egli abbia scritto i suoi dialoghi nella convinzione che la cosa migliore fosse partire da assiomi che si riteneva fossero sostenuti da determinate persone. Si può perciò supporre che tutte le domande di Socrate avessero lo scopo di far emergere l'opinione dell'interlocutore e che ogni altro scopo fosse secondario. Se ci immaginiamo in questo modo Platone al lavoro, resta allora difficile pensare che egli avrebbe potuto assolvere il

che hanno successivamente ripreso, precisato e sviluppato l'ipotesi evolutiva, l'esistenza di un gruppo di dialoghi "socratici" o "giovanili", strettamente affini per struttura, metodo e contenuto, sia, salvo eccezioni sulla collocazione reciproca di singoli dialoghi, una *communis opinio*, e per quanto questo sia un dato di grande importanza, esso non ha portato, né avrebbe potuto portare, a una convergenza altrettanto ampia degli studiosi nell'interpretazione filosofica del pensiero platonico: non c'è stata tendenza o corrente del pensiero filosofico del Novecento che, di volta in volta, non abbia influenzato gli interpreti della filosofia platonica e che, a sua volta, non abbia cercato in essa stimoli, spunti e legittimazioni, puntando sull'opzione più congeniale: per es. le dottrine metafisiche, piuttosto che quelle politiche, oppure l'ispirazione religiosa rispetto all'impianto dialettico, cosicché, anche sul piano tematico, non sono mancate divergenze analoghe.

Questo spiega perché nel panorama degli studi moderni su Platone la nostra ricerca abbia in effetti una posizione singolare. Infatti, se per un verso l'argomento determinato e specifico che ci siamo assegnati è stato finora relativamente lasciato in ombra (e questa circostanza può rendere non del tutto superfluo o banale l'averlo preso in esame), per altro verso, però, se è vero, come è vero, che la storia delle interpretazioni della dialettica di Platone si identifica quasi integralmente con la storia delle interpretazioni della filosofia di Platone nel suo complesso, quanto da noi sostenuto non potrebbe non confrontarsi con l'insieme di queste interpretazioni. Tuttavia, data la sterminata letteratura moderna su Platone³¹, tale confronto non po-

suo compito meglio che con il dialogo; le sue opinioni, ricostruibili con molta lentezza e fatica, emergerebbero sia per contrasto con quelle che dimostra inconsistenti sia mediante quelle a cui Socrate porta i suoi interlocutori.

³¹ Gli studi moderni sulla dialettica platonica, per la maggior parte, riguardano le teorie esposte nei dialoghi della maturità o in quelli della vecchiaia, e quindi restano al di fuori della prospettiva qui assunta: cfr. GIANNANTONI [1966] p. 20 sgg., dove ho esaminato più da vicino le tesi di MAIER [1913], di STENZEL [1917a], di GOLDSCHMIDT [1947a] e [1947b], di CLASSEN [1959], di R. ROBINSON [1953], di JAEGER [1936], e di CALOGERO [1955], per terminare con un'esposizione delle pagine hegeliane su Socrate e Platone. A integrazione, sono da ricordare – tra la letteratura più antica – gli studi di SIEVERS [1813], di SCHULTIGEN [1829], di FR. HOFFMANN [1832], di JANET [1848] e [1860], di ALBERTI [1856],

trà significare, salvo alcune eccezioni, una discussione minuta di tutto il variegato ventaglio delle posizioni espresse dai critici³².

La nostra indagine, dunque, sarà principalmente volta ai dialoghi che, per consenso pressoché unanime, precedono e preparano il

di DITTEL [1869], di OLDENBERG [1873], di J. WOLFF [1874], di PASSAGLIA [1877]; di ZUCCANTE [1881-2] e [1902] (poi rifusi nella sua monografia socratica [1909]), e di MITCHELL ELLEN [1893]: su tutti questi autori cfr. LUTOSLAWSKI [1897] pp.1-34. Si tratta di studi che, sebbene siano utili per molte osservazioni particolari, sviluppano, come si è detto, il tema generale della dialettica in Platone e non affrontano il problema dal punto di vista che qui interessa. Tra gli studi novecenteschi di carattere generale sulla dialettica platonica mi limito qui a elencare quelli di DUMESNIL [1902]; di ZUCCANTE [1902]; di RODIER [1905] (che è interessante e acuto, ma che condivide con molti studi dell'epoca la convinzione che la dialettica di Socrate sia fedelmente rappresentata da Senofonte e che Platone non poteva non reagire contro l'empirismo che vi era implicito); di ECKERT [1907]; di LOSACCO [1922] pp. 83-94 e pp. 122-230; di THEODORAPULOS [1927], di NELSON [1929]; di RICK [1931] (sul quale cfr. VON FRITZ [1932]); di BRECHT [1935], di KUCHARSKI [1937], di DUERR [1947], di GERHARD [1947]; di LIEBRUCKS [1949] (sul quale cfr. REICH [1952], e SORETH [1952]); di DE MARIGNAC [1951], di HOGAN [1953], di VERDENIUS [1953], di LORIAUX [1955], di DUBARLE [1956], di VANHOUTTE [1956], di LACHIEZE-REY [1956], di PACI [1958], di BÖHME [1959], di CALLOT [1959], di GAISER [1959], di GUNDERT [1960], di OEHLER [1962], di NUÑO MONTES [1962], di BUCCELLATO [1963], di MANNSPERGER [1965], di G.E. MÜLLER [1965], di MARTEN [1968], di ELIAS [1968], di GUNDERT [1968], di MOREAU [1968], di GADAMER [1968], di ERBE [1968], di BERNHARDT [1969], di BURRELL [1971], di ALDERMAN [1973], di TELLE [1975], di WALDENFELS [1975], di ERNESTO BERTI [1978], di FRANCONI [1978], di M. MEYER [1980], di CHANTEUR [1984], di STOKES [1986], di GONZALES [1991]; mentre il saggio di PURTILL, in BOUDOURIS (ed.) [1991] pp. 278-84, è un esempio evidente di come non si deve trattare il problema: non un'analisi dei testi, ma una messa in luce di ciò che è "implicito", con il riconoscimento che né Socrate né Platone hanno mai detto ciò di cui si parla. Su alcuni di questi studi e su altri più specifici avremo modo di tornare. Per quanto riguarda la letteratura secondaria su Platone, la si troverà elencata nelle giustamente famose bibliografie e rassegne di ENGELMANN-PREUSS (cfr. ENGELMANN 1880) pp. 570-621), di KLUSSMANN [1909-11] pp. 156-215, di E. HOFFMANN in ZELLER II 1 [1922], di PRAECHTER [1926], di LEISEGANG [1931] e sgg., di DE STRYCKER [1935a], [1935b], di GIGON [1950], di MANASSE [1957], [1961] e [1976], di CHERNISS [1947] e [1959-60], di MCKIRAHAN [1978] e di BRISSON [1977], [1983], [1988], [1992], oltre, naturalmente, ai volumi dell'«Année Philologique» e alle numerosissime rassegne che vari autori hanno saltuariamente pubblicato. Né debbono essere tralasciate le bibliografie socratiche di PATZER [1985], e di NAVIA-KATZ [1988].

³²Per agevolare la lettura del nostro lavoro vengono altresì ridotte al minimo

periodo della piena maturità di Platone: l'*Apologia*, il *Critone*, l'*Ippia minore*, l'*Ipparco*, l'*Alcibiade I*, il *Protagora*, il *Carmide*, il *Lachete*, il *Liside*, l'*Eutifrone*, l'*Ippia Maggiore*. Ma, oltre a questi, si terrà conto anche di dialoghi, come il *Gorgia*, il *Menone*, l'*Eutidemo* e il *Cratilo* (ai quali possono aggiungersi anche lo *Ione* e il *Menesseno*)³³, che sogliono essere considerati di “transizione” tra i primi e quelli della maturità. In ciò che segue si troveranno, infatti, le ragioni che fanno propendere per l'autenticità di tutti questi dialoghi e che inducono a collocarli, in quell'ordine, nel periodo immediatamente successivo al processo e alla condanna di Socrate.

Attraverso questi dialoghi – che, se anche non si vogliono considerare documenti del genuino pensiero socratico, sono a nostro avviso espressione del socratismo di Platone – la genesi e l'evoluzione del pensiero platonico e delle sue idee sulla dialettica viene proposta secondo un duplice punto di vista: per un verso l'analisi del tema del “dialogare” (διαλέγεσθαι) sarà condotta senza trascurare altre dottrine socratico-platoniche, che a questo tema danno contenuto e determinatezza storica; per altro verso, l'analisi affronterà più specificamente la concreta forma linguistico-dialogica in cui quei contenuti immediatamente si esprimono: è questo un punto decisivo per intendere alcuni aspetti fondamentali della genesi storica della logica e della dialettica platoniche (e non soltanto platoniche). Anzi è proprio la stessa forma verbale, in cui il “dialogare” socratico immediatamente si esprime, che diventa per Platone oggetto di riflessione, allorché egli comincia ad avvertire la necessità di giustificarne la legittimità e la possibilità stessa di fronte alle difficoltà che le argomentazioni sofistiche ed eristiche non cessavano di riproporgli e dietro le quali risuonava pur sempre l'eco – e sia pure lontana e distorta – dell'implaca-

indispensabile le questioni testuali e viene sempre fornita la traduzione delle espressioni o dei termini citati in greco. Salvo indicazione contraria, la traduzione dei passi di Platone riproduce quella di *Platone. Opere*, 2 voll., Laterza, Bari [1967].

³³ Per tutto quello che diremo, non riteniamo del tutto esatta la tripartizione, che è venuta prevalendo negli ultimi trent'anni, soprattutto nella letteratura in lingua inglese, dei dialoghi platonici in “Early”, “Middle” e “Late”, comprendendo nel primo gruppo anche *Eutidemo*, *Gorgia*, *Menone* (cfr. BENSON [1992] pp. 4-6): questi ultimi, insieme al *Cratilo*, formano – a nostro avviso – un quarto gruppo che potremmo chiamare “di transizione” e in cui trova espressione la “crisi del socratismo” di Platone.

bile κρίσις dell'unico e verace λόγος ὡς ἔστι del “venerando e terribile” Parmenide.

Che nei “dialoghi giovanili” di Platone sia da riconoscere il Socrate storico è l'orientamento nettamente prevalente della critica moderna³⁴. Certo, come nel passato, così anche in tempi recenti non sono mancate voci discordanti e tentativi di contestarlo. Ma questa discussione non è poi così decisiva per il nostro problema come a prima vista potrebbe sembrare: se anche si negasse la possibilità di attribuire al Socrate “storico” le idee che Platone gli attribuisce nei suoi primi dialoghi, non per questo l'ipotesi centrale di questa ricerca verrebbe meno, perché quelle idee costituiscono comunque una trama coerente in se stessa e profondamente diversa da quanto riscontrabile nei dialoghi della maturità e della vecchiaia: esse possono anche restare, forse, senza una paternità certa, oppure possono essere poste sotto il nome di Platone “giovane”, ma il problema storico-filosofico della loro consistenza resta inalterato.

In altri termini, oggetto della nostra ricerca è non il Socrate “storico”, ma la prima fase del pensiero platonico, il Socrate “platonico” o, se si preferisce, il Platone “socratico”, cioè il modo peculiare in cui Platone assimilò, fece proprio e interpretò l'insegnamento del Maestro e poi, via via, proseguì nel farlo oggetto di riflessione e di riesame. Non seguiremo perciò i vari tentativi di distinguere l'ele-

³⁴ Cfr. da ultimo VLASTOS [1991], sul quale vedi IRWIN [1992]; GIANNANTONI [1993], BRICKHOUSE-SMITH [1993], SEESKIN [1993]; NAILS [1993], per la quale nessuno degli argomenti svolti da Vlastos a sostegno della sua ricostruzione del pensiero del Socrate storico e della partizione cronologica dei dialoghi di Platone è esente da dubbio: le tesi ritenute da Vlastos distintive del pensiero di Socrate sono largamente presenti anche nei dialoghi di transizione o della maturità, mentre vari aspetti ritenuti propri dei dialoghi maturi sono spesso anticipati in quelli giovanili. BEVERSLUIS [1993] vede un circolo vizioso nel modo in cui Vlastos si avvale di Senofonte, la cui testimonianza è accettata come prova esterna per confermare quanto si trova nei dialoghi platonici, ma è respinta quando non coincide con essi. Sulla trattazione di Vlastos dei temi del “sapere di non sapere” e dell'ἐλεγχος è tornato NOZICK [1995], cui ha risposto FINE [1996]. GRAHAM [1992] p. 141 ha argomentato, contro lo scetticismo radicale di Dupréel, di Gigon e di Chroust, ma anche contro quello più moderato di Friedländer, in favore della possibilità di fare una chiara distinzione tra Socrate e Platone. Per una esposizione rapida, ma molto equilibrata del problema dei rapporti Socrate-Platone, cfr. ROWE [1984] pp. 1-19.

mento “socratico” e l’elemento “platonico” nei dialoghi, e prescindiamo completamente dal problema se e fino a che punto i dialoghi platonici possano essere ritenuti documenti del pensiero del Socrate storico³⁵. Per la stessa ragione abbiamo ritenuto – in linea di principio – di non dover ricorrere alle altre testimonianze “socratiche”. Quando dunque parleremo di Socrate e lo confronteremo con Platone intenderemo riferirci sempre e soltanto al Platone “socratico” dei dialoghi giovanili rispetto al Platone delle opere successive.

Ma come determinare più precisamente il rapporto tra il “Platone socratico” e il Platone della maturità? A questa domanda si è cercato di rispondere di solito sostenendo che Platone avrebbe trasformato i concetti socratici in idee, e ne avrebbe così ampliato l’orizzonte facendo della dottrina delle idee il fulcro di una vasta costruzione metafisica, gnoseologica, psicologica, cosmologica ed etico-politica. Alcuni studiosi, al contrario, hanno visto in questo rapporto essenzialmente una “rottura”; a Guido Calogero, mio compianto maestro, va certamente il merito di aver messo in luce, nella maniera più penetrante, il complesso intrecciarsi di problemi, sia etici, sia logico-linguistici, che sono già impliciti nella filosofia del διαλέγεσθαι socratico, e di aver individuato il nucleo di questa problematica nell’affermazione di un principio morale assoluto, che si presenta a un tempo come il supremo dovere e come il massimo bene per l’uomo. Con ciò Socrate è «iniziatore di quella *philosophia perennis*, che è la dottrina dello spirito critico e del dubbio liberale e dell’apertura e della tolleranza e del rispetto per la libertà di coscienza». Nei confronti di questo principio «Platone è invece assai meno forte, meno sereno, meno sicuro, o, che è lo stesso, più impaziente e più rivoluzionario di lui. Ad un certo punto non ha più la buona volontà di capire il punto di vista dell’uomo ingiusto, ma s’indigna e s’infuria; [...] il *Gorgia* segna la svolta del pensiero platonico: il mondo della passione si separa da quello dell’intelligenza, che ne diviene il giudice estrinseco; all’unitaria ed autonoma anima socratica si sostituisce l’anima platonica, con un cavallo bianco ed un cavallo nero ed un au-

³⁵ Come documento dell’inermità degli sforzi per raggiungere un risultato in qualche modo attendibile su questo problema può essere ricordato il libro di CAPIZZI [1969], per il quale le autentiche testimonianze socratiche si ridurrebbero solo a una ventina di passi platonici.

riga che pretende di guidarli entrambi, così come l'aristocrazia della saggezza governerà autoritariamente, nello stato, le classi inferiori, senza più dialogare con esse. Alla società aperta di Socrate segue la società chiusa di Platone. E Aristotele deve affaticarsi nei più complicati espedienti classificatori per distinguere e combinare e ridistinguere tutte le possibili virtù dell'intelligenza e tutte le possibili virtù della prassi, in un complesso sistema che Socrate si sarà certamente divertito a smontargli pezzo per pezzo quando avrà cominciato ad interrogarlo dopo il suo arrivo nell'Ade. Quale sorpresa, poi, che, disperato per tutte le complicazioni che nascono nell'uomo e nel mondo quando si scindono i convincimenti della verità dai convincimenti dell'azione, egli finisse col sognare l'evasione in una verità che dell'azione non dovesse più occuparsi? Ma le interne tragedie del platonismo e dell'aristotelismo, e di tutte le filosofie che ne sono state influenzate per secoli, non fanno se non confermare indirettamente la fisionomia di quella concezione di Socrate, alla cui altezza esse non seppero mantenersi»³⁶.

Questa interpretazione richiama immediatamente temi classici delle filosofie soggettivistiche e della coscienza, e anche temi altrettanto classici di polemica antisoggettivistica e anticoscienzialistica. E, senza allontanarci troppo dal nostro tema, basterà rileggere alcune celebri pagine (forse troppo trascurate dalla critica) delle *Lezioni di storia della filosofia*³⁷ di Hegel, perché esse continuano a costituire, per così dire, la base di partenza, dal punto di vista storico e teorico, della discussione del problema. Hegel riconosce a Socrate il merito di aver affermato che «l'essenza è nella coscienza», cioè che la vera oggettività e la vera universalità risiedono nella soggettività. Platone, a sua volta, «intese nella sua verità il principio del maestro che l'essenza è nella coscienza», ma «mentre del pensiero che è in sé e per sé Socrate aveva fatto dunque unicamente lo scopo del volere autocosciente, Platone abbandona questo ristretto punto di vista, ed amplia il diritto semplicemente astratto del pensiero autocosciente, elevato da Socrate a

³⁶ Cfr. CALOGERO [1955] p. 304.

³⁷ Cfr. HEGEL [1932] trad. it. pp. 40-109 (su Socrate) e 153-275 (su Platone). Naturalmente non è tema che possa essere affrontato qui quello della critica di queste pagine hegeliane e della loro attendibilità storiografica. Cfr. comunque, contro l'interpretazione di Hegel, SANDVOSS [1966].

principio, facendone il campo della scienza [...]; sicché lo spirituale, ciò che appartiene al pensiero, assume importanza, in questa forma, per la coscienza e viene introdotto in essa, mentre viceversa la coscienza trova in questo terreno un saldo punto di appoggio».

In questa impostazione c'è l'attestazione di un elemento di continuità in ciò che Hegel chiama «l'ampliamento del principio socratico in direzione della scienza», mentre il distacco matura nel riconoscimento platonico che l'essenza è *nella* coscienza, ma non è *della* coscienza, cioè nel superamento dell'interiorità (*Innerlichkeit*) e della moralità (*Moralität*) soggettiva di Socrate nell'oggettività del sapere speculativo: «Il pensiero di Socrate, che questi aveva proposto solo ai fini della riflessione morale in sé del soggetto, Platone lo pose come oggettivo, come l'idea, che è tanto il pensiero universale, quanto l'essere».

Tutta l'analisi hegeliana insiste, in sintesi, sui punti seguenti: in primo luogo, il carattere soggettivo dell'universale scoperto da Socrate; in secondo luogo l'impossibilità, che Platone avverte proprio in quanto accoglie la scoperta socratica dell'universale, di restare fermi alla pura e semplice rappresentazione soggettiva dell'universale; in terzo luogo la determinazione di questo universale come oggettività, cioè come l'idea; in quarto luogo il riconoscimento che la dialettica è il movimento stesso dell'"idea" e, quindi, non un nostro pensiero astratto, né una tecnica di discussione indifferente ai propri contenuti o una logica meramente formale, che non si vede poi come potrebbe essere applicata a una realtà diversa ed eterogenea. Con ciò siamo pur sempre, ancora, sul piano della soggettività e quell'ampliamento operato da Platone rispetto a Socrate, di cui abbiamo visto Hegel parlare, non deve essere inteso in modo banale, cioè nel senso che Platone darebbe anche dignità ontologica (le "idee") a quei concetti che per Socrate erano solo pensati o nel senso che Platone avrebbe esteso anche al mondo della natura e della scienza quelle ricerche che Socrate aveva limitato al campo morale. In senso ben più profondo, invece, Platone supera la soggettività di Socrate per attingere una più elevata oggettività: l'essenza, per lui, è la vera universalità e la vera oggettività ed in essa, quando venga risolta in questa forma mediata, cioè speculativa, la coscienza può trovare un punto d'appoggio.

La valutazione del soggettivismo e del moralismo socratici, infine, acquista il suo pieno significato nel quadro della più generale

polemica di Hegel contro ogni filosofia soggettivistica, individualistica, contro la pretesa assolutezza dei diritti e dei privilegi della astratta coscienza del singolo, contro ogni scissione di “coscienza” e “scienza”, di “moralità” ed “eticità”, che sono i temi di fondo della sua filosofia.

A nostro avviso, e al di là del formulario e degli schemi hegeliani, in che modo debba essere inteso il nesso continuità-rottura, nella sua effettiva consistenza, lo segnala Platone stesso nei suoi dialoghi giovanili, quando ci presenta, in grande stile, l'opposizione teorica e pratica, tra Socrate e i Sofisti e più in generale l'opposizione tra Socrate e l'oratoria (epidittica, politica, giudiziaria e via dicendo) del suo tempo. Come vedremo, si tratta di un'opposizione irriducibile a intenti meramente apologetici, la quale rivela in concreto le motivazioni genuinamente filosofiche che segnano il percorso di congiunzione tra il διαλέγεσθαι dei dialoghi giovanili e la “dialettica” del periodo della maturità.

In questo libro, dunque, si analizza inizialmente la forma del διαλέγεσθαι socratico, quale si determina in opposizione all'oratoria e al μακρὸς λόγος sofistici e nel concreto attuarsi dell'ἔλεγχος; in seguito si cerca di mettere in evidenza la natura e la portata della problematica che dà contenuto all'ideale del διαλέγεσθαι, inteso come supremo dovere e come sommo bene per l'uomo; si cerca infine di mettere in luce gli elementi di crisi che la riflessione platonica fa emergere dall'esperienza socratica, in rapporto alle esigenze, intrinseche alla stessa prospettiva dialogica, di un sapere competente, di una certezza stabile, di una verità sottratta alla mutevolezza del consenso degli interlocutori. In tal senso l'idealismo oggettivo di Platone non può non apparire come l'esito necessario del soggettivismo etico di Socrate. Tutta l'opera di Platone nel periodo qui considerato, appare condizionata da una puntuale meditazione dei problemi posti dal suo maestro. Ma questa meditazione, fatta proprio al fine di fronteggiare ogni possibile obiezione, misurando l'efficacia dell'insegnamento di Socrate rispetto a tutta una serie di problemi nuovi, fatta insomma proprio al fine di restare fedele al suo magistero, sviluppandone fino in fondo i più riposti motivi, non impedirà a Platone di rendere esplicite e consapevoli alcune esigenze e soluzioni che finiranno per comprometterne la compatibilità con quel διαλέγεσθαι che pure già le conteneva, sia pure in modo latente; e si può affermare che i problemi di Platone resteranno, per massima parte, quelli lasciati aperti

dall'insegnamento di Socrate. Infatti, nella misura in cui Platone prende coscienza di inevitabili contraddizioni e cerca di superarle, le sue risposte non potranno non essere disarmate e vulnerabili di fronte a un rinnovato, implacabile "interrogare" socratico: qualsiasi conclusione non può non configurarsi, cioè, come *una* delle possibili risposte e non come *la* risposta definitiva e ultima, in quanto soggetta, come tutte le altre, alla doverosità di quel "dare conto" di sé, di quel διαλέγεσθαι che non dipende da alcuna verità, ma nel quale, al contrario, tutte le presunte verità confrontano pariteticamente le loro pretese e attingono i loro motivi di legittimità.

In tal modo la obiettiva "dialettica" platonica, con tutte le sue implicazioni logiche e metafisiche, etiche e politiche, si presenta per un verso come lo sbocco necessario del soggettivo "dialogare" socratico, nonché del moralismo e della filosofia della coscienza che vi sono impliciti; per altro verso essa non può che ricadere sotto la critica socratica, per restarne vanificata se facesse sua la pretesa di porsi come l'unica verità, esclusiva di tutte le altre. Il circolo, che così si instaura, è, ancora oggi, ineludibile, è – si può dire – la condizione trascendentale di ogni esperienza filosofica, e in ciò sta l'interesse profondo del rapporto Socrate-Platone.

CAPITOLO PRIMO

“DISCORSO” SOFISTICO E “DIALOGO” SOCRATICO

La situazione storico-politica in Grecia negli ultimi decenni del V secolo a.C., le pratiche instaurate dal regime democratico e l'evoluzione generale del costume, soprattutto ad Atene, favorirono un atteggiamento sempre più critico verso la tradizione e uno sviluppo impetuoso dell'oratoria politica, civile e giudiziaria; l'organizzazione costituzionale e l'evolversi della coscienza civile vennero individuando nella “libertà di parola” (παρρησία) e nella “persuasione” (πειθώ) i tratti più significativi della superiorità della convivenza democratica rispetto alla “violenza” (βία) e allo spirito di sopraffazione propri del regime tirannico.

Ciò è ampiamente documentato dall'oratoria e in generale dalla letteratura del tempo: si ricordi, per fare solo qualche esempio, l'augurio di Fedra ai suoi figli: «No, vivano liberi / e franchi di parola (παρρησία θάλλοντες) nella gloria di Atene»¹ e l'augurio di Ione a se stesso: «Se è da pregare, / io prego che mia madre sia di Atene. Che io abbia così libertà di parola (ὥς μοι γένηται μέτροθεν παρρησία)»².

Ma i termini παρρησία ed ἐλευθερία (libertà), con i quali amava legittimarsi il regime democratico³, assumono, negli ambienti più o meno dichiaratamente antidemocratici, il significato spregiativo di “sfrenata licenza di dire e di fare qualunque cosa si voglia”, senza alcuna remora e alcun rispetto. Basti rammentare come Platone stig-

¹ Cfr. EURIP. *Hippol.* 421-3 (trad. Diano).

² Cfr. EURIP. *Ion* 671-2 (trad. Mandruzzato). Ciò nondimeno lo stesso Euripide definisce la πειθώ «tiranna (τύραννος) del genere umano» (*Hec.* 814-9) e nella *Medea* (579-83) mette sotto accusa l'arte del ben parlare come mistificatrice della verità dei fatti.

³ Cfr. per esempio ARISTOT. *polit.* Z 2. 1317 a 40.

matizzi la costituzione democratica⁴. E se si tiene conto del contesto di polemica politica si comprendono meglio le battute ironiche di Socrate nei confronti della *παρρησία* e del *παρρησιάζεσθαι* demagogici di certi suoi interlocutori: si veda, ad esempio, ciò che dice a Polo nel *Gorgia*:

«Una bella disgrazia davvero ti capiterebbe, ottimo amico, se, venuto ad Atene, la città greca ove regna la più ampia libertà di parola (*πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν*), tu solo ne avessi a mancare» (461 E);

e ciò che dice a Callicle:

«Penso, infatti, che se si vuole saggiare l'anima come si deve, per sapere se vive o no rettamente, occorrono tre requisiti, e tu li possiedi tutti e tre: scienza, benevolenza, franchezza (*ἐπιστήμην τε καὶ εὖνοιαν καὶ παρρησίαν*)» (487 A)⁵.

Con lo stesso termine di *παρρησία*, tuttavia, Socrate accenna a una disposizione del tutto diversa, sincera e senza reticenze, indispensabile per la discussione (*διαλέγεσθαι*), ben lontana dalla aggressiva *παρρησία* demagogica, propria dei Sofisti e della democrazia radicale. Così Lisimaco e Lachete ribadiscono la necessità di una completa “franchezza di parole” (*παρρησία*) nella discussione del tema che sta loro a cuore; e con analoga “franchezza” Socrate si rivolge a Carmide⁶.

Si tratta di un aspetto significativo di quella passione per le discussioni e del gusto per le conversazioni tanto caratteristici dell'Atene del V secolo a.C. e di cui Socrate stesso finisce per essere la prin-

⁴ Cfr. *resp.* XII 557 B: «...e lo stato non diventa libero e non vi regna la libertà di parola e non v'è licenza di fare ciò che si vuole? (*καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστή καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὃ τί τις βούλεται*;)». Platone intendeva denunciare le ragioni intrinseche del processo degenerativo della costituzione democratica, avviatosi dopo le guerre persiane (cfr. *leg.* III 698 A-701 D), ed esaltare, insieme a tutti i seguaci della politica aristocratica, la costituzione vigente ai tempi di Maratona (cfr. anche *Menex.* 239 A-240 A).

⁵ Una qualità, la franchezza nel parlare, che Gorgia e Polo hanno dimostrato di non possedere, e che invece Callicle possiede in modo eminente (cfr. *Gorg.* 487 B, 487 D, 491 D e 491 E).

⁶ Cfr. *Lach.* 178 A, 179 C. E questa stessa disposizione Lachete riconosce a Socrate (*Lach.* 188 E-189 A). Cfr. anche *Charm.* 156 B.

cipale personificazione: non a caso Platone lo chiama “amico dei discorsi” (φιλόλογος)⁷, memore delle parole che gli aveva fatto pronunciare nel *Fedone* (89 C-91C) contro quell’“odio verso i discorsi” (μισολογία) che può scaturire dal constatare come gli stessi λόγοι in determinati momenti sembrano veri, in altri falsi, unitamente all’errata convinzione che ciò derivi da un vizio o difetto dei λόγοι stessi anziché dalla «persuasione priva del sapere concernente i discorsi (πείθω ἄνευ τέχνης περὶ τοὺς λόγους)», da cui sono afflitti molti di coloro che tali discorsi pronunciano⁸.

Emblematiche del gusto di Socrate per le discussioni sono tutte le scene iniziali dei dialoghi giovanili. Nel *Carmide* Socrate, tornato il giorno prima dal campo di Potidea, se ne va immediatamente «alle consuete conversazioni (ἐπὶ τὰς συνήθεις διατριβάς)» (153 A)⁹; ma poi è Socrate stesso che, quando ha finito di raccontare, incomincia a sua volta a fare domande, chiedendo se fra i giovani in circolazione ce ne sia qualcuno che si distingue per saggezza o bellezza o per le due cose insieme. Nell’*Ippia minore* la passione di Socrate per le discussioni è un fatto talmente noto che Eudico si meraviglia che Socrate se ne rimanga zitto dopo che, avendo Ippia finito di parlare, la massa degli uditori se ne è andata e sono rimasti solo coloro che sono maggiormente interessati «alle discussioni su argomenti filosofici (τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβῆς)». Nell’*Eutifrone* Socrate, ormai vecchio, è indotto solo dalla notizia dell’accusa presentata contro di lui da Meleto ad «abbandonare le sue conversazioni (καταλείπειν διατριβάς)» (2 A)¹⁰.

Il *Carmide* e il *Liside* si svolgono in palestre; altri dialoghi in case private o in luoghi d’incontro informali, nei quali Sofisti o mae-

⁷ Cfr. *Phaedr.* 236 E 5, e *Theaet.* 146 A 6.

⁸ Sul tema della μισολογία cfr. *Phaed.* 90 B-C e *resp.* III 441 D-E. *[cap. 4, pp. 215-6]

⁹ Secondo LUCKHURST [1934] la battaglia di cui si parla è quella di Spartolo nel 429 a.C. (cfr. THUCYD. II 79). Su questa scena iniziale del *Carmide* cfr., in particolare, DIETERLE [1966] pp. 142-54.

¹⁰ Da vedere anche le scene iniziali del *Liside* (cfr. LAUSDEI [1986]) e del *Lachete*: cfr. *Lys.* 204 A e le parole di Ippotale in 206 C o quelle di Nicia e Lachete in *Lach.* 180 B-C, quelle di Lisimaco in 187 C-E e ancora quelle di Nicia in 188 B-C. Su tutto ciò, oltre la dissertazione di MUTHMANN [1961] (che non mi è stato possibile consultare, ma sulla quale cfr. il giudizio di DIETERLE [1966] p. 154 n. 1) cfr. DETEL [1975], secondo il quale il contributo teoretico che scaturisce dalle introduzioni

stri delle più varie τέχναι tengono esibizioni pubbliche: e sono questi, e non le assemblee o i tribunali, gli ambienti in cui Socrate ama conversare, quasi a sancire che la libertà di pensiero richiede di tenersi alla larga dalle istituzioni della πόλις democratica. Le scene iniziali dei dialoghi non sono in effetti semplici introduzioni con finalità genericamente drammatiche e letterarie, ma, dipendendo strettamente dal tema del dialogo, ne documentano l'intima connessione tra forma e contenuto filosofico (come aveva già notato Proclo nel suo commento all'*Alcibiade I*)¹¹.

In questo senso è molto istruttiva la prima scena del *Protagora*, che inizia con uno scambio di battute allusive e ironiche tra Socrate e un anonimo amico:

«Di dove scappi fuori, Socrate? non è chiaro che vieni dall'essere andato a caccia della fiorente bellezza di Alcibiade? (ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν;)» (309 A)¹².

I rapporti di Socrate con Alcibiade erano noti, costituivano oggetto di maldicenze e pettegolezzi ed ebbero un ruolo non secondario nelle accuse e nel processo che gli fu intentato¹³. Platone stesso

del *Lachete*, del *Carmide* e dell'*Eutifrone* consiste nel dimostrare che tra gli uomini è diffusa la convinzione della possibilità di condurre una discussione razionale sulle questioni morali; in questa prospettiva la stessa teoria delle idee appare essere una convinzione ampiamente diffusa e non l'ipotesi speculativa di un singolo filosofo. Anche nella scena iniziale del *Gorgia* l'“esibizione” (ἐπίδειξις) che Gorgia ha appena terminato è stata «una festa veramente raffinata» *[*infra* p. 79]; si comprende perciò che i presenti protestino quando la “festa” rischia di interrompersi. Ed è solo un fraintendimento di questa scena la notizia data da Olimpodoro e dai *Prolegomena in Hermogenem* [*Rhet. Gr.* IV p. 15 Walz] secondo cui i giorni nei quali Gorgia recitava le sue ἐπιδείξεις erano considerati “pubbliche feste”. Cfr. *Gorg.* 455 C, 458 C-D, 473 E, 487 B, 490 B e 506 A-C. E cfr. anche *Lys.* 211 C; *Protag.* 334 C-337 C, 347 C-348 E.

¹¹ Cfr. MÜLLER [1988] e vedi anche GUTHRIE IV [1975] pp. 2-4 (p. 2 nota 2 per la bibliografia).

¹² La metafora della caccia è tipicamente platonica (vedi *[cap. 6, p. 334, nota 31, e Conclus., p. 410]). La scena iniziale del *Protagora* è di eccezionale e unanimemente riconosciuta maestria, cfr. CLASSEN [1960]). Stupende scenette in *Protag.* 314 E-315 B, e *Charm.* 155 B-C.

¹³ Cfr. XENOPH. *mem.* I 2, 12-6; anche Platone vi accenna in *apol.* 33 A-B, e in *resp.* VI 494 B-495 B c'è ancora una chiara allusione alla carriera di Alcibiade e ai

rappresenta Socrate attratto, anche fisicamente, da Alcibiade¹⁴; l'insinuazione successiva dell'amico, che ad Alcibiade ormai cresce la barba, suona come un velato rimprovero a Socrate di soggiacere ancora al richiamo omosessuale, che avrebbe dovuto estinguersi, una volta che il giovinetto presentasse i primi attributi da adulto¹⁵; Socrate si schermisce bensì citando due versi omerici¹⁶ che suggeriscono il contrario, ma allo scopo di dissimulare la vera natura della sua relazione, cioè quell'educazione erotica e quell'amore per l'anima, che saranno teorizzate, nel *Simposio*, da Diotima. E infatti in questo passo Socrate dichiara che a distrarlo da Alcibiade è stata solo la presenza di Protagora, perché quest'ultimo non poteva che imporglisi come più bello in quanto più sapiente¹⁷.

L'amico, non appena saputo che si è intrattenuto con Protagora, desiderando averne un ghiotto resoconto, con improvvisa gentilezza invita Socrate a sederglisi accanto, cedendogli il posto prima occupato da uno schiavo (non si tratta di una mera formalità¹⁸: il posto vicino a colui che parla è molto ambito!).

Socrate inizia dalla visita di Ippocrate alle prime luci dell'alba. Il giovane si è precipitato a casa sua svegliandolo bruscamente, per la smania di comunicargli la grande notizia: l'arrivo di Protagora! L'ora e le modalità della visita sottolineano l'impazienza di Ippocrate, desi-

suoi rapporti con Socrate: cfr. DE LAGUNA [1909], e GUTHRIE III [1969] p. 345, pp. 378-83 e 390-8; per un'ulteriore discussione sulle inclinazioni di Socrate verso il sesso e l'amore cfr. ancora DOVER [1978] pp. 153-70. BRICKHOUSE-SMITH [1988] hanno analizzato il problema se l'amicizia con Alcibiade e Crizia fosse stata una fonte dei pregiudizi contro Socrate, nonché la sua difesa contro tali pregiudizi (e vedi la replica di CHAPLIN [1988]). Per altre indicazioni cfr. ILDEFONSE [1997] pp. 145-6.

¹⁴ Cfr. *Charm.* 155 C-E; *Alcib. I* 103 A-104 D; *Gorg.* 481 D; *symp.* 216 D.

¹⁵ Cfr. DOVER [1978] pp. 85-7.

¹⁶ Ω 348 e κ 279.

¹⁷ Cfr. EURIP. *Bacch.* 877. Sull'ironia di questa allusione cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 5-6, e STOKES [1986] pp. 183-4 note 7 e 8. Non convince la tesi (cfr. THESLEFF [1982] pp. 181-2) che questo breve episodio sia un'aggiunta posteriore (forse neppure dello stesso Platone), introdotta allo scopo di scagionare Socrate, mostrandolo appunto attratto non tanto da Alcibiade quanto da Protagora. In realtà non è affatto detto che le critiche concernenti i rapporti tra Socrate e Alcibiade cominciassero solo dopo la stesura del *Protagora* e che perciò questa introduzione al dialogo debba risalire a un periodo successivo.

¹⁸ Come voleva POHLENZ [1913] p. 2.

deroso di farsi accompagnare subito da Socrate e di essere presentato al Sofista. Ma Socrate, ovviamente non condividendo tanta emozione, gli risponde che Protagora è in città già da ben due giorni e, con l'intento di smontare quell'eccitazione e quella smania, gli chiede se Protagora, per meritare tutta quella sollecitudine, non gli abbia per caso fatto qualche torto:

«Sì, per gli dèi, Socrate, in questo mi fa torto che solo lui è sapiente e non fa sapiente anche me. – Ma sì, per Zeus, dissi, farà sapiente anche te, se, dandogli quattrini, lo persuaderai» (310 D).

A Socrate è ben nota l'“impulsività” (ἀνδρεία) e l'“ardore” (πτοίησις) del giovane (che lo stesso Ippocrate si riconosce, 310 C) e, per saggiarne i reali interessi, in tutta calma lo trattiene per un po' con la scusa che è ancora troppo presto, invitandolo ad andare con lui nel cortile ad aspettare, chiacchierando, il sorgere del sole. Comincia così una breve discussione (sulla quale dovremo tornare) il cui oggetto è la qualifica da attribuire a Protagora e quindi la ragione che giustifica l'andarlo a trovare e il pagargli un compenso per impararne l'arte¹⁹.

L'ironia di questa rappresentazione è evidente: malgrado la sua totale ignoranza su chi è un “sofista” (σοφιστής)²⁰, Ippocrate vuole andare assolutamente a casa del ricco Callia, dove si trova Protagora, non per imparare un mestiere qualsiasi (ἐπὶ τέχνῃ), ma addirittura per essere educato (ἐπὶ παιδείᾳ) da lui; e Socrate, che non ha alcuna fretta di incontrarlo, indugia volutamente, terminando un discorso cominciato per strada prima di decidersi a bussare alla porta²¹.

¹⁹ Secondo Dalfen [1979-80] (ma cfr. [1982]) il quadro narrativo del dialogo ingenera nel lettore una disposizione d'animo ricettiva che gli permette di sentirsi integrato nel gruppo dei partecipanti. La presenza di Ippocrate, muto dopo l'introduzione, gioca un ruolo decisivo lungo tutto il dialogo: è la sua persona che si disputano Protagora e Socrate. Il personaggio del narratore, le peripezie drammatiche, le reazioni sempre più aspre del Sofista, tutto contribuisce a dare al lettore delle chiavi che lo facilitano nella comprensione e nella riflessione.

²⁰ Su questo punto torneremo più avanti (p. 75). Sul significato peggiorativo del termine σοφιστής cfr. Guthrie III [1969] pp. 27-36, in particolare p. 27 n. 1, e Kerferd [1981] cap. 4.

²¹ Cfr. *Protag.* 312 C-314 C. Anche all'inizio del *Liside* Socrate preferisce indugiare un poco prima di entrare nella palestra, e di questo aspetto “dilatorio” dello

Quando Socrate e Ippocrate, superate le resistenze di un guardiano poco incline a far passare altri sofisti, entrano finalmente nella casa di Callia, essi si trovano di fronte a una scena che Platone rappresenta nel modo più degno della sua arte e della sua ironia (314 C-316 A). Con solennità epicheggiante vi si descrive la “schiera” (χόρος)²² dei discepoli estasiati, che, come animali incantati da Orfeo, seguono su e giù per il cortile Protagora che fa sfoggio della sua bravura, costretti a fare complesse evoluzioni, quando egli si gira su se stesso e torna indietro, per non intralciarne il passo e non perdere neppure una parola; mentre nella parte opposta del primo portico Ippia, seduto su un alto scranno, è già attorniato da molte persone e sta discettando di questioni meteorologiche. Infine Prodicò, ancora a letto, pronuncia parole del tutto incomprensibili per coloro che fanno ressa fuori della sua affollata stanzetta di fortuna²³. Il sapiente ricorso a frequenti clausole poetiche e a emistichi omerici²⁴ sono mirabili artifici mediante i quali viene preannunciato molto efficacemente il filo conduttore del dialogo, che sarà la matrice psicagogica dell’oratoria sofistica. Un po’ più tardi arrivano anche Alcibiade e Crizia e finalmente Socrate può parlare con Protagora.

L’ingresso, dopo Socrate, di Alcibiade “il bello” è una fine e appena suggerita ritorzione dei motteggi dell’amico all’inizio del dialogo. Il fatto, poi, che Alcibiade arrivi insieme a Crizia non può essere casuale, ma risponde all’esigenza di mostrare che Socrate non era più da considerare maestro di questi due personaggi ormai additati all’odio popolare, e cioè a quell’intento “apologetico” che è proprio di questo come degli altri dialoghi giovanili, volti alla salvaguardia della genuina fisionomia del magistero socratico.

L’impazienza di Ippocrate testimonia il vivissimo interesse per i

spirito socratico Platone farà la celebrazione nel *Simposio* (cfr. specialmente 174 D-175 D, 220 C-D).

²² Evidente allusione al “coro” della tragedia, che sulla scena compiva evoluzioni in bell’ordine.

²³ Su questi ritratti di Protagora e degli altri sofisti cfr. DES PLACES [1972].

²⁴ Clausole ed emistichi tratti tutti dalla Νέκυνια *[rito funebre], cosicché gli accoppiamenti Sisifo-Protagora, Eracle-Ippia e Tantalo-Prodicò, mentre sembrano equiparare i Sofisti a grandi protagonisti del mito, in realtà assimilano tutta la scena al vano regno dei morti. Cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 7-10, e CALOGERO [1937b] commento *ad loc.*

Sofisti da parte dei giovani, che trova riscontro nell'*Apologia*, in cui sono espliciti i riferimenti a Gorgia, Prodicò e Ippia²⁵. Ma è vero che anche il διαλέγεσθαι e l' ἐξετάζειν di Socrate esercitavano grande attrattiva sui giovani, che si appassionavano a imitarli, sia pure al modo dei Sofisti, per mettere in difficoltà gli interlocutori²⁶. Notoriamente però Socrate, a differenza dei Sofisti, non solo non pretendeva compensi, ma amava discutere con tutti e davanti a tutti, e se i Sofisti a parole erano sempre disposti a rispondere alle domande di chiunque, in realtà lo facevano solo per mascherare il loro desiderio di successo. È invece la natura stessa della sua missione che comporta la dichiarazione di Socrate di non aver mai voluto discepoli e la sua scelta di "dialogare" sempre con tutti²⁷.

Orbene, uno dei modi più caratteristici in cui nei dialoghi giovanili Platone mette a confronto Socrate e i Sofisti è certamente costituito dall'opposizione tra "brachilogia" (βραχυλογία, κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι) e "macrologia" (μακρολογία, μακρὸς λόγος). Si tratta in effetti di un'opposizione che non è semplicemente formale²⁸, ma rinvia ad intrinseci problemi morali, i quali solo con Socrate vengono alla luce, e nei quali è stato visto un passo importante nel riconoscimento del diritto dell'individuo, chiamato a collaborare personalmente alla ricerca dialogica della verità (anche se non si deve dimenticare che tale opposizione si inquadra in un contesto polemico nei riguardi del regime democratico). La questione, in questi termini, non è stata finora adeguatamente presa in considerazione dalla cri-

²⁵ Cfr. *apol.* 19 E, e le autoesaltazioni di Ippia in *Hipp. Maior* 281 B-282 E, e di Protagora in *Protag.* 316 C sgg., la cui sorprendente analogia con *apol.* 19 E è stata già rilevata dalla critica.

²⁶ Cfr. *apol.* 23 C, su cui cfr. TH. MEYER [1962] pp. 27-8.

²⁷ Cfr. *Euthyphr.* 3 D, dove questa abitudine è ricollegata alla genesi delle accuse contro di lui, e in particolare a quella di corrompere i giovani (cfr. anche *apol.* 19 D-20 C, 24 C-28 A e 33 A sgg.). *[cap. 3, p. 142 nota 4]

²⁸ Entrambi i tipi di espressione e di comunicazione erano diffusamente praticati negli anni di Socrate, come testimonia la letteratura di quel periodo: si veda, per fare solo un esempio, richiamato già da SHOREY [1933] p. 471, il passo di Tucidide (v 85-6), che apre il celeberrimo dialogo tra gli Ateniesi e i Meli, volto a fissare la procedura della discussione. La polemica contro il "discorso lungo", per l' "inganno" che ne consegue, è già evidente nelle parole degli Ateniesi, ma ancora più calzante è il rilievo, in quelle dei Meli, che "discorso lungo" o "discussione" sono egualmente ingannatori, quando manchi la buona fede. *[*infra* nota 81]

tica in tutte le sue implicazioni e merita invece di essere approfondita²⁹.

È chiaro intanto che, malgrado la vantata abilità sia nella βραχυλογία sia nella μακρολογία, la propensione dei retori e dei Sofisti è nettamente per la seconda. Anche quando consentono a farsi inter-

²⁹ Qualche spunto di approfondimento si può trovare in SAMB [1985], per il quale Platone pronuncia nei primi dialoghi una condanna della macrologia e d'altra parte loda il laconismo dei Lacedemoni (*Protag.* 342 E sgg.). Il contrasto radicale fra discorso lungo e breve si attenua però nei dialoghi successivi: il dialettico potrà usare l'uno o l'altro, scegliendo tra discorsi diversi, ciascuno corrispondente a un tipo particolare di anima (*Phaedr.* 271 B sgg.), e ciò consente che sia l'esigenza di dire la verità a determinare la forma del messaggio e non viceversa; in ogni caso alla risposta concisa è obbligato soprattutto l'interlocutore. Sulla contrapposizione tra βραχυλογία e μακρολογία, oltre i passi qui discussi, cfr. *Euthyphr.* 6 C, 14 B-C; *Hipp. min.* 364 B, 364 D, 373 A; *Gorg.* 447 B-C, 449 B-D, 461D-462 A, 467 B-C; *Ion* 530 D-531 A; *Alcib. I* 106 A-B (FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 234 parla, a proposito di questo passo, di una «prima lezione di dialettica»); ma il documento più esplicito resta il *Protagora*. Cfr. ancora *Hipp. Maior* 286 C, dove, dopo che Ippia ha solennemente annunciato che di lì a tre giorni esporrà (ἐπιδεικνύναι) un λόγος παγκάλως συγκείμενος καὶ ἄλλως εὖ διακείμενος καὶ τοῖς ὀνόμασι e si augura che Socrate lo vada ad ascoltare, portando anche altri, Socrate risponde: ἄλλα ταῦτ' ἔσται, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, ὃ Ἰππία. νυνὶ μέντοι βραχὺ τί μοι περὶ αὐτοῦ ἀποκρίναι. E per altri riferimenti cfr. ancora 282 B-C, 293 C-E, 304 A-B. Su questa problematica lo studio più importante resta quello di A.E. TAYLOR [1911b] che ha messo bene in luce le discussioni che già in ambiente sofistico si accesero in merito al contrasto tra «question-and-answer method of dialectic» e «the continuous ἐπιδείξεις of rhetoric» (p. 125). Cfr. anche HIRZEL [1895] I, p. 68 sgg., POHLENZ [1913] pp. 90-2, e MAGALHÃES-VILHENA [1952a] p. 332 sgg. Anche in questo caso DUPRÉEL [1922] pp. 63-100, analizzando il *Protagora*, il *Gorgia*, l'*Eutidemo* e il *Fedro*, e mettendoli a confronto con il cap. 8 dei Δισσοὶ λόγοι, ha tratto la conclusione che i dati della contrapposizione si possono già rinvenire in ambiente sofistico; ma in questo ambito i singoli esponenti fanno uso di entrambi i procedimenti e si differenziano solo in quanto alcuni (per es. Gorgia) tengono fermo all'aspetto puramente «formale», mentre altri (soprattutto Ippia) prospettano l'esigenza di entrare nel merito del loro «contenuto». Nel IV secolo la disputa tra retorica e filosofia (Lisia e Isocrate da un lato; Platone e Antistene dall'altro) promuove la distinzione dei generi letterari. Onde la domanda di Dupréel: «Pour tout dire en un mot, n'est-ce pas la figure de Socrate qui est née de la dialectique, non la dialectique de Socrate?» (p. 72). Ma per tutto quel che vedremo, la risposta non può che essere contraria a quella di Dupréel. Né possiamo consentire con H. GOMPERZ [1912] p. 228, quando suppone che Socrate abbia derivato da Protagora il suo metodo dialettico di interrogare. Errore opposto è poi ritenere (cfr. tra gli altri FE-STUGIÈRE [1936], p. 439 e n. 4) che nella sezione del *Protagora* in cui si pone il

rogare in pubblico e a dare brevi risposte costoro tendono sempre e soprattutto dimostrare la loro abilità nell'εὖ λέγειν e la loro combattività³⁰. Le difficoltà di Protagora di fronte all'incalzare di un ἐρωτῶν tanto strutturato quanto quello socratico sembrano pertanto indicare che è nella prassi della conversazione filosofica di Socrate, e non in altre ascendenze³¹, l'origine e la fondazione di quella dialettica dialogica da cui scaturirà la dialettica platonica.

Dobbiamo quindi considerare di pura cortesia le espressioni di assenso al metodo socratico, messe in bocca a Protagora:

«tu interroghi in maniera corretta (σύ τε καλῶς ἐρωτᾷς), Socrate, e io rispondo con piacere a chi correttamente interroga (καὶ ἐγὼ τοῖς καλῶς ἐρωτῶσι χαίρω ἀποκρινόμενος)» (318 D)³².

Analogamente, all'inizio dell' *Ippia minore* (363 C-D e 364 B), del tutto ironico è l'atteggiamento di Socrate verso l'esibizione oratoria (ἐπίδειξις) sofistica, quando giustifica il suo precedente silenzio,

problema della unità e della molteplicità della virtù sia già operante quel "metodo dialettico" che si trova nella *Repubblica* (cfr. VII 534 D) e che nel *Fedone* è legato alla dottrina delle idee (cfr. 75 D-E). Molto esattamente invece MAIER [1913] trad. it., I p. 210 sg., ha osservato: «Che Protagora fosse estraneo alla dialettica dialogica lo dimostra irrefutabilmente lo sviluppo della conversazione nel dialogo platonico che da lui si intitola. Egli non si raccapezza affatto nel gioco delle domande e risposte alla maniera socratica. Il suo sistema è tenere su qualsivoglia tema lunghe dissertazioni e d'altra parte dare alle interrogazioni brevi risposte dottrinali». E analogo è l'atteggiamento di Gorgia nel *Gorgia* e di Ippia nell' *Ippia minore*.

³⁰ Cfr., solo a titolo di esempio, *Hipp. min.* 363 C-D; *Protag.* 329 B; *Gorg.* 447 C e 448 A. Questo è il vero senso del κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι in Δισσοὶ λόγοι 8,1 [= Diels-Kranz, II p. 415: τῷ αὐτῷ ἀνδρὸς καὶ αὐτὰς τέχνας νομίζω κατὰ βραχὺ τε δύνασθαι διαλέγεσθαι [...] καὶ δαμαγορεῖν οἷόν τ' ἤμεν], un passo che, insieme a *Protag.* 334 E, 335 B e *Gorg.* 449 C, è da mettere in relazione (come ha mostrato DODDS [1959a] p. 195) con la notizia del *Fedro* (267 A-B), che furono Tisia e Gorgia a scoprire sia il modo conciso di parlare su ogni argomento sia quello interminabilmente lungo (συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνθρώπων). Il che sembra indicare che la συντομία di Protagora e Gorgia era semplicemente uno stile laconico. **[infra* nota 81]

³¹ E ciò resta vero, malgrado la testimonianza di Diogene Laerzio (IX 53 = 80 A 1 D.-K.), secondo la quale Protagora «per primo pose in atto la forma socratica dei discorsi (τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε)».

³² Il motivo dell'ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι è talmente ricorrente nei dialoghi giovanili che non è necessario documentarlo.

oltre che con il fascino delle parole di Ippia, con l'imbarazzo per la presenza di un gran numero di persone (che invece non è di alcun ostacolo nel *Protagora*) e con il desiderio di non frapporre indugi al dispiegarsi del "discorso lungo" del Sofista. E anche nell'*Ippia Maggiore*, del resto, più di una volta fa capolino la vocazione di Ippia alla δημηγορία (292 A-B e 296 A).

Anche Socrate, per la verità, pronuncia "lunghi discorsi" (μακροὶ λόγοι) già nel *Protagora*³³, e non solo a partire dal *Gorgia*. E, per fare soltanto un altro esempio, si veda il lungo discorso con cui Socrate celebra nobiltà, ricchezza e potenza dei re di Sparta e di Persia nell'*Alcibiade I* (121 A-124 B; benché poco prima, in 106 B, egli avesse esplicitamente dichiarato la propria inettitudine in proposito e la sua predilezione per il domandare e rispondere). Che si tratti anche in questo caso di imitazione ironica di una ἐπίδειξις sofistica è più che certo, malgrado l'opinione contraria di qualche critico³⁴, dal momento che proprio mentre se ne esaltano i pregi si rimprovera ai personaggi citati la mancanza della cosa più importante, e cioè la "conoscenza di se stessi".

I motivi della contrapposizione di "macrologia" e "brachilogia"

³³ Oltre quello iniziale in 319 A e 320 C, vedi ancora, ad es. 342 A-347 A (e si tratta dell'ironizzazione dell' ἐπίδειξις sofistica *[*infra* nota 48] circa l'interpretazione di un poeta) e 351 B-359 A. Tanto che Protagora deve rimproverarlo proprio di ciò che Socrate era solito rimproverare agli altri (360 E). Al che Socrate: οἶδα γὰρ ὅτι τούτου φανεροῦ γενομένου μάλιστα ἂν κατάδηλον γένοιτο ἐκείνο περὶ οὗ ἐγὼ τε καὶ σὺ μακρὸν λόγον ἐκάτερος ἀπετείναμεν (361 A). Un altro lungo discorso Socrate pronuncia anche in *Hipp. min.* 372 A-373 A, e cfr. *Gorgia* (464 B-466 A), in cui il μακρὸς λόγος sulla κολακεία *[*infra* nota 100] è riconosciuto esplicitamente come tale in 465 B, E, 466 A e 506 E-fine; e cfr. ancora 519 D-E e il rimprovero di Callicle in 482 C. Ha torto quindi MOREAU [1939] pp.15-6, quando afferma che Socrate comincia a servirsi del "discorso lungo" solo nel *Gorgia*. Discorso lungo, mito e commento dei poeti sono i tre aspetti peculiari dell'ἐπίδειξις sofistica, ma Platone ha saputo farne una "trasposizione" in una retorica filosofica che verrà teorizzata nel *Fedro* (cfr. DIÈS [1927] pp. 400-49).

³⁴ Cfr., per esempio M. CROISSET [1925], *ad loc.*, p. 88 nota 1. Il carattere ironico di questo brano è stato riconosciuto anche da A. E. TAYLOR [1926] p. 524 n. 5, il quale tuttavia, non ritenendo autentico il dialogo, individua le sue fonti nel fr. 8 Dittmar di Eschine e nella *Ciropedia* di Senofonte (nella quale si è voluta vedere un'influenza antistenica: cfr. SSR IV nota XX; cfr. anche ARBS [1906] pp. 29-30, e SHOREY [1933] p. 654) e ricorda che secondo la convinzione di Platone, espressa nelle *Leggi*, nessun principe persiano avrebbe ricevuto una vera educazione.

trovano nel *Protagora*, che è forse da considerare l'espressione più compiuta del socratismo di Platone, la loro più puntuale documentazione. Sulla autenticità di questo dialogo la critica moderna è quasi unanime³⁵, mentre pareri assai discordi si sono registrati a proposito della sua conclusione a prima vista negativa, del rovesciamento delle parti tra Socrate e Protagora circa il tema dell'insegnabilità della virtù e dell'esito finale di impronta edonistica³⁶.

³⁵ ADAM [1921] p. ix ha osservato che nessun altro dialogo platonico è così pieno di ragionamenti fallaci e nessun altro espone dottrine etiche così difficilmente conciliabili con quelle esposte altrove; e tuttavia la sua autenticità non è mai stata ragionevolmente messa in dubbio, in virtù delle sue eccezionali qualità drammatiche e letterarie (cfr. anche GUTHRIE IV [1975] pp. 221-2). Una delle pochissime eccezioni è GIGON [1946] (ma, contro, cfr. CHERNISS [1950]) e, sulle sue orme, KOLLER [1948], in appendice al suo studio sul *Simposio*. Il dialogo si immagina avvenuto nel 433/2 a.C. (cfr. A.E. TAYLOR [1926] p. 236; J.S. MORRISON [1941] pp. 1-16; GUTHRIE IV [1975] pp. 214-5): si tratta infatti del secondo soggiorno ad Atene di Protagora, che coincide appunto con il 433/2 a.C. (il primo fu nel 444/3 a.C. e Ippocrate era ancora un fanciullo (310 E)); sono ancora vivi i figli di Pericle, che morirono nel 429 a.C. (cfr. 315 A). Lo stesso Socrate, nato nel 469 a.C., dice di essere abbastanza giovane (cfr. 314 B) e sia Alcibiade, nato nel 450 a.C., sia Agatone, nato nel 448/7 a.C., sono detti nel fiore dell'età. Uno dei non rari anacronismi che sono reperibili nei dialoghi di Platone si dovrebbe dunque considerare il riferimento che si legge in 327 D alla commedia di Ferecrate, la quale, secondo Ateneo (V 218 D), sarebbe del 421-0 (cfr. NESTLE [1910] p. 52). Ma contro questa opinione largamente condivisa cfr. WALSH [1984], il quale ha sostenuto che Platone mescola discussioni tenute da Protagora in occasione di diverse sue apparizioni ad Atene, di cui una alla fine degli anni '30 e una alla fine degli anni '20. Lo scopo del dialogo sarebbe quello di mettere in contatto Protagora con varie personalità ateniesi, il cui destino futuro avrebbe confermato l'impossibilità di insegnare la virtù. WOLFS DORF [1997], infine, confuta la datazione di Morrison, accolta anche da C.C.W. TAYLOR [1991] e da ILDEFONSE [1997]: gli indizi depongono per il primo decennio della guerra del Peloponneso, ma è impossibile determinare una data precisa.

³⁶ * [cap. 5, p. 257 sgg.] Fondamentale per la comprensione del dialogo resta, a nostro parere, l'interpretazione di CALOGERO [1937b], sia il per commento sia per l'introduzione (ristampata in [1984] pp. 262-83), che è un saggio molto penetrante sull'etica giovanile di Platone. Calogero ha messo anche in piena luce quella problematica relativa al *διαλέγεσθαι* e al contrasto tra *μακρὸς λόγος* e *βραχυλογία*, che in questa sede ci interessa particolarmente. Oltre agli studi più antichi (come quelli di NATTMAN [1854], di SCHÖNE [1862], di KROSCHER [1857] e [1863], di WALDECK [1868], di BONITZ [1869], di HANNWACKER [1871], di KIRSCHENSTEIN [1871], di SCHIRLITZ [1876] e [1901], di A. MÜLLER [1877], di JOYAU [1880], di

Quando Socrate, dopo qualche ulteriore indugio, si decide finalmente a parlare con Protagora e a presentare se stesso e Ippocrate al Sofista, questi si rivolge loro chiedendo se la ragione che li ha spinti a venire a trovarlo sia tale da richiedere una discussione appartata o meno (316 B). Socrate, sempre attento alle sfumature rivelatrici, prende subito di mira l'avidità celata dietro la prosopopea di Protagora, ostentando come primo titolo di merito di Ippocrate la ricchezza e solo in un secondo momento le sue buone doti. Per lui e per Ippocrate – conclude Socrate – è del tutto indifferente parlare alla presenza o meno di altri: sia dunque Protagora a decidere in base al motivo della visita: e il motivo (alquanto indeterminato nelle aspettative ed espresso in forme non esenti da ambiguità) è che Ippocrate, desiderando diventare famoso nella città, ritiene che il mezzo migliore sia quello di frequentare il Sofista³⁷.

Il contrasto si preannuncia immediatamente (318 A), perché Socrate, dopo aver aggiunto che Ippocrate desidera frequentare Protagora e sapere che cosa guadagnerà dalla sua compagnia, si affretta a concludere laconicamente: «questo è quanto avevamo da dirti (τοσούτος ὁ γε ἡμέτερος λόγος)», sottolineando in tal modo la voluta brevità del suo intervento rispetto al “lungo discorso” che fatalmente

VON KLEIST [1880], di WESTERMAYER [1882], di GROSSMANN [1883], di I. BÖHME [1897], e di JAKOB [1904]), sono ancora da tenere presenti i commenti, le note e le introduzioni di NESTLE [1910], di FAGGIN [1937], di APELT [1956], di Jowett con introduzione di Vlastos (cfr. OSTWALD-VLASTOS [1956]), di DIRLMEIER [1959] (anche se alquanto superficiale), di REALE [1969]. Una rapida rassegna della critica è in FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 303, n. 32. Sugli studi più recenti avremo modo di tornare, ma in ogni caso metteremo particolarmente a frutto anche gli studi più importanti pubblicati negli ultimi anni, e cioè quelli di IRWIN [1977], di SANTAS [1979], di VLASTOS [1971c], di STOKES [1986], di KRAUTZ [1988], e di C.C.W. TAYLOR [1991]. Da ricordare è l'interpretazione “esoterica” di SZLEZÁK [1988] pp. 228-49, che vede già presente, dietro il famoso passo di *Protag.* 329 A-B, la critica alla scrittura formulata nel *Fedro* e interpreta il dialogo nel suo complesso come una successione di situazioni di “soccorso” (βοήθεια), prefigurate già nel dialogo iniziale con Ippocrate e nelle quali l'interlocutore viene messo alla prova nella sua capacità di soccorrere il *logos*. In relazione al tema della comunicazione controllata del sapere va interpretata anche la contrapposizione tra la segretezza dei Lacedemoni filosofi, di cui parla Socrate, e l'“apertura” dei sofisti mascherati evocati da Protagora (342 A sgg.).

³⁷ Sulle ambiguità, forse volute, di queste espressioni e sulla indeterminatezza delle aspettative di Ippocrate cfr. STOKES [1986] pp. 194-5.

si aspetta da Protagora. La prima risposta di Protagora, benché non riesca completamente a nascondere la sua insofferenza piena di falsa compiacenza per il modo di discutere di Socrate, è altrettanto breve, ma la stringatezza durerà poco e la sovrabbondante oratoria protagorea prenderà presto il sopravvento³⁸.

Protagora risponde infatti con un primo abbozzo di μακρὸς λόγος (il tono enfatico del testo platonico è del tutto congeniale allo stile protagoreo), prima sostenendo che deve armarsi di prudenza per evitare invidie, odi e ostilità e poi tracciando un alto e ispirato elogio della sofistica, di cui esalta l'antichità: quelli che sono venuti prima di lui, però, non hanno avuto il coraggio di professarsi apertamente "sofisti", ma si sono come nascosti e camuffati dietro altre arti, come la poesia (Omero, Esiodo, Simonide), o come le iniziazioni misteriche (Orfeo, Museo), o come la ginnastica (Icco di Taranto, Erodico di Selimbria), o come la musica (Agatocle, Pitoclido). Protagora, che non crede all'opportunità di simili travestimenti e anzi li ritiene controproducenti, rivendica dunque di essersi proclamato per primo apertamente "sofista". Certo, cautele deve prenderne anche lui e per questa ragione preferisce discutere con Socrate e Ippocrate alla presenza anche degli altri ospiti. In verità, come verrà precisato in seguito, anche il suo insegnamento è ben diverso da quello degli altri sofisti, perché ha di mira quanto di più importante può esservi, e cioè l'acquisizione dell' "arte" (τέχνη) o "virtù politica" (ἄρετή, nel senso di "capacità", "competenza" e "bravura" ad un tempo): un modo per farsi bello nei confronti di Ippia e di Prodico e che Socrate

³⁸ La figura di Protagora come interlocutore di Socrate è stata analizzata da MÉRON [1979] pp.143-57: dopo aver ricordato che Vlastos si era stupito di non trovare nel dialogo alcuna menzione esatta delle più note dottrine del Sofista (salvo, forse, un accenno allusivo in 356 D, dove Socrate lo costringe ad ammettere che la metretica *[*infra* nota 81 e cap. 5, p. 262] permette all'uomo di liberarsi dalle illusioni dell'apparenza), l'A. osserva che nel dialogo il ruolo di Protagora è piuttosto quello di portavoce, sia pure su un piano particolarmente elevato, delle idee correnti sulla morale, senza che ciò comporti alcuna contraddizione con le sue tesi più caratteristiche. Di qui deriva anche la tesi generale di Méron, secondo la quale il *Protagora* non conterrebbe alcuna esposizione, né esplicita né allusiva, di una dottrina socratica, salvo un'enunciazione puramente astratta dei suoi paradossi intellettualistici: lo scopo fondamentale del dialogo sarebbe piuttosto quello di approfondire le idee del *milieu* di Socrate.

intuisce, proponendo di invitarli alla discussione. Callia allora subito si adopera perché possano discutere seduti e fa aggiungere sgabelli e letti attorno a Ippia. Con il sopraggiungere di Alcibiade e di Prodico la discussione può avere inizio³⁹.

Protagora prega Socrate di ripetere davanti a tutti i motivi della visita e quindi proclama solennemente che Ippocrate, frequentandolo, diventerà ogni giorno “migliore”. Ma in che cosa, diventerà migliore? Protagora afferma che, a differenza di quanto fanno gli altri sofisti egli non insegna le scienze tecniche (calcolo, astronomia, geometria, ecc., con evidente allusione a Ippia):

«L'oggetto del mio insegnamento – dice il Sofista – consiste nel sapersi condurre con senno (εὐβουλία), così nelle faccende domestiche, tanto da amministrare nel modo migliore la propria casa, come nelle faccende pubbliche, tanto da essere perfettamente capace di trattare e discutere le cose dello Stato. [...] Proprio questo, Socrate, è ciò ch'io dichiaro di professare (τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι)» (318 E-319 A)⁴⁰.

È stato osservato⁴¹ che basta il moderno senso comune a distinguere nettamente ciò che invece qui Socrate, con il concorso di Protagora, mostra di identificare, e cioè il buon uomo di Stato dal buon cittadino; ma questa distinzione doveva certamente essere più sfumata in una democrazia radicale e diretta come era all'epoca quella

³⁹ Su tutta questa scena e in particolare sulla preistoria della sofistica sono interessanti le osservazioni di HIRZEL [1905] p. 161 sg.; di NESTLE [1910] pp. 14-42 (specialmente su tale preistoria); di FRIEDLÄNDER I [1928] = [1979] pp. 212-3 e [1930] = [1964] pp. 10-1 (il quale sottolinea la presenza di elementi che preludono già alla successiva contrapposizione, sia sul tema della μακρολογία sia sul tema della παιδεία); di GAISER [1959] pp. 37-40 e 128-34 (sull'esplicito superamento della “protrettica” sofistica); di VERDENIUS [1974] (con numerose note critiche e di interpretazione); di GUTHRIE IV [1975] p. 215; di STOKES [1986] pp. 183-99, e di C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 64-70. Per i rapporti tra la scena iniziale del *Protagora* platonico e gli *Adulatori* di Eupoli del 421 a.C., cfr. RITTER [1910-23] I p. 341 sg.; l'introduzione di NESTLE [1937]. Su tutta questa parte è interessante anche GAUSS I 2 [1954] pp. 148-52, il quale ha rilevato l'intenzionale parallelismo dello scorrere delle ore tra la notte e il giorno e le fasi della discussione.

⁴⁰ Su ἐπάγγελμα ed ἐπαγγέλλεσθαι cfr. *Gorg.* 448 A, 458 D; *Lach.* 186 C e 189 B; *Euthyd.* 273 E, 274 A; *Men.* 95 B, e *Theag.* 127 E.

⁴¹ Cfr. C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 71-5.

ateniese. In ogni caso c'è, nella dichiarazione di Protagora, anche il desiderio di non irritare in alcun modo la suscettibilità dei cittadini ateniesi e non a caso il suo primo intervento è una vera e propria *captatio benevolentiae*, destinata a mostrare che i servigi da lui offerti sono in piena armonia con uno stato democratico⁴².

Viene così affrontato il tema centrale del dialogo, e cioè se la “virtù” (ἀρετή) sia insegnabile. Socrate, all’inizio, pur dissimulando ignoranza, espone le ragioni che lo inducono a ritenere non insegnabile la “virtù politica” (320 B)⁴³; Protagora risponde con una lunga “esibizione”, che egli stesso definisce per metà “mito” (μῦθος: il mito di Prometeo) e per metà “discorso” (λόγος):

«desiderate che ve lo dimostri raccontando un mito, come i vecchi ai giovani, o esponendo un ragionamento? (μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξελθὼν;)» (320 C)⁴⁴.

La suggestiva compresenza di μῦθος e λόγος nell’ulteriore sviluppo della filosofia platonica, così come le moderne categorie antropologiche di “pensiero mitico” e di “pensiero logico”, non devono indurci a credere che qui ci si trovi di fronte alla proposta consapevole di un’alternativa tra due possibili “strutture mentali” o due possibili livelli di conoscenza. È in questione, in effetti, solo la distinzione tra due possibili modi di “esibizione” mediante i quali trattare un argomento: a differenza di Omero, nel quale μῦθος e λόγος sono sostan-

⁴² Cfr. ADKINS [1973] per il quale l’esposizione di Protagora dell’ἀρετή, della τέχνη per acquisirla e della sua qualità di διδασκτὸν è deliberatamente vaga e si affida all’ambiguità dei termini ἀρετή e τέχνη nel V secolo. Sull’importanza del tema dell’educazione politica cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 11-13 e p. 300 nn. 7 e 8. Cfr. anche STOKES [1986] pp. 201-3, e C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 72-5. *[*infra* nota 49]

⁴³ *[cap. 5, p. 291] E si noti, oltre al caratteristico atteggiamento di simulazione di ignoranza, l’abilità di Socrate a provocare una “esibizione” (ἐπιδείξις) dal suo interlocutore, per farlo scoprire compiutamente di fronte alla sua replica imminente. Cfr. anche *Hipp. Maior* 282 B-D. Gli argomenti addotti da Socrate sono sembrati a qualche critico, per es. ad ADKINS [1973] p. 4 n. 4, tali da suggerire soltanto che la virtù politica non viene insegnata, non che non è insegnabile: per la discussione cfr. GUTHRIE IV [1975] p. 217 n. 2; STOKES [1986] pp. 203-8, e SCHMITZ [1988].

⁴⁴ Cfr. ancora 324 D e 328 C.

zialmente equivalenti, qui μῦθος è l'esposizione sotto forma di favola o racconto⁴⁵, mentre λόγος è l'esposizione in forma razionale e non allegorica. Inoltre il μῦθος è il "racconto" di una vicenda individuale accaduta (o che potrebbe accadere) realmente in una circostanza determinata (*ut factum est* o *ut fieri potest*); λόγος è invece il "rendiconto", la giustificazione di un certo accadere che si ripete normalmente anche nelle circostanze più varie (*ut fieri solet*). È difficile, quindi, trovare in questo contesto ragioni sufficienti per far rientrare questa concezione in quella del "mito" come espressione primitiva del pensiero, il quale, una volta diventato razionale, adotterebbe di nuovo il mito per esprimere le proprie idee⁴⁶, o per sostenere che Platone, poiché ritiene che il μῦθος debba seguire il λόγος, facendo sì che Protagora inverta la sequenza, ci vorrebbe in realtà avvertire che il Sofista non sa propriamente cosa sia μῦθος e cosa sia λόγος⁴⁷. Se Protagora, lasciato libero di scegliere, sceglie il mito, è solo perché così egli può meglio mettere in luce la propria abilità oratoria. E del resto, quando Socrate si accinge a criticare, sotto l'aspetto formale, questa ἐπίδειξις⁴⁸, ciò che rileva è che si tratta di un μακρὸς λόγος e non di un discorso composto di μῦθος e λόγος.

⁴⁵ E le favole le narrano i vecchi, onde ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις.

⁴⁶ Cfr. UNTERSTEINER [1967] p. 75 sgg.

⁴⁷ Cfr. GAUSS I 2 [1954] pp. 154-7.

⁴⁸ Ἐπίδειξις ed ἐπιδεικνύναι sono i termini con cui viene abitualmente indicata l' "esibizione" oratoria, l'esposizione continuata delle proprie tesi, con speciale riferimento ai "lunghi discorsi" dei Sofisti: nell'*Ippia Maggiore* ἐπίδειξις indica quella capacità di esibire la propria σοφία che è riconosciuta ai "moderni" come Gorgia e Prodicò, e non agli "antichi", insieme alla capacità di fare denaro. * [cap. 2, pp. 127-8] Dell'uso di ἐπίδειξις-ἐπιδεικνύναι (e anche di ἀπόδειξις-ἀποδεικνύναι, che solo in un secondo tempo, con Aristotele, assumeranno il significato tecnico di "dimostrazione" - "dimostrare") ci possiamo esimere da dare documentazione, essendo esso ben noto a chi ha una qualche dimestichezza con i testi platonici. Facendo esplicito riferimento a *Hipp. Maior* 282 B-D, DODDS [1959a] p. 189, scrive che il termine ἐπίδειξις sembra essere stato introdotto dai Sofisti per indicare una pubblica dimostrazione di abilità oratoria (come proverebbero gli esempi conservati: *Elena* e *Palamede* di Gorgia ed *Eracle al bivio* di Prodicò). In Tucidide (III 42,3) il termine è usato sprezzantemente per indicare un discorso pronunciato nell'assemblea. Sul rapporto tra ἐπίδειξις e τέχνη nel magistero sofistico cfr. KAISER [1959] pp. 33-7, p. 95 sgg., e BUCHHEIT [1960] p. 76 sgg. Che l'uso di ἀπόδειξις e ἀποδεικνύναι implichi l'adozione del metodo della ὑπόθεσις, come voleva BURNET [1924] p. 47, è tesi poco convincente.

Lasciamo qui da parte il problema (su cui la critica moderna ha molto discusso) se questo “lungo discorso” rappresenti o meno l'autentico pensiero di Protagora e quale ne sia il significato più o meno recondito⁴⁹, poiché ciò che qui più ci interessa non è il suo contenuto, ma la sua forma. La reazione di Socrate all'ἐπίδειξις di Protagora si manifesta in modi solo apparentemente non riconducibili al motivo fondamentale del suo διαλέγεσθαι⁵⁰. E infatti Socrate fa im-

⁴⁹ La maggioranza dei critici ritiene che il mito declamato da Protagora rispecchi effettivamente il pensiero del Sofista, questione che esula dall'orizzonte della ricerca che qui ci proponiamo: una dettagliata analisi dei problemi che esso presenta si trova in STOKES [1986] pp. 209-58, in C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 76-103 e in ILDEFONSE [1997] pp. 21-7, pp. 163-71 e pp. 223-38. Sui rapporti tra i valori democratici e il discorso di Protagora insiste giustamente CAMBIANO [1971] p. 13-22: mentre infatti alcuni individui posseggono determinate tecniche artigianali e altri altre, la tecnica politica è distribuita tra tutti: «È evidente la matrice democratica di quest'ultima tesi protagorea: con essa Protagora sottolineava non solo la legittimità, ma l'obbligatorietà – pena la scomparsa di ogni gruppo sociale – della partecipazione di tutti i cittadini alla vita politica. Con questa tesi era giustificata la validità della democrazia ateniese». Sul mito di Protagora cfr. ancora BRISON [1975] (*contra*, cfr. LAMI [1980] ma anche [1975]). Per MAGUIRE [1977-8] il Protagora personaggio del dialogo platonico ha poco a che vedere con il Protagora storico. Cfr. anche KAHN [1981b], BODÉÜS [1984], KONSTAN [1986], BALABAN [1987], THORPE [1989-90], DESCLOS [1992].

⁵⁰ TELOH [1986] ha esaminato il διαλέγεσθαι socratico nei primi dialoghi, notando che questa procedura è molto più complessa di quanto solitamente si creda: la discussione socratica copre un largo raggio di approcci educativi, dall'ἐλεγχος alla ψυχαγωγία e ha per obiettivo non tanto la ricerca di una verità universalmente valida, quanto piuttosto l'esame della struttura dell'opinione di una persona. I motivi del διαλέγεσθαι e dell'ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι sono del resto fondamentali per comprendere il passaggio dal “dialogo” socratico alla “dialettica” platonica (su ciò cfr. anche R. ROBINSON [1953] pp. 75-88) e sono da tenere distinti dagli atteggiamenti protrettici o parenetici (questi ultimi ottimamente analizzati da GAISER [1959], sia in relazione al problema generale della peculiare forma letteraria del dialogo platonico e dei suoi rapporti con la letteratura e in particolare con la “Werberede” di matrice sofistica, sia in relazione all'atteggiamento “elenctico”). Per l'uso di διαλέγεσθαι mi limito a segnalare (oltre a quanto è detto nel testo): *apol.* 19 D (dopo aver sostenuto di non sapere nulla di quanto gli imputano i suoi primi accusatori, Socrate afferma che i giudici stessi possono testimoniarlo. E aggiunge: πολλοὶ δὲ ὑμῶν οἱ τοιοῦτοί εἰσιν. φράζετε οὖν ἀλλήλοις εἰ πώποτε ἢ σμικρὸν ἢ μέγα ἤκουσέ τις ὑμῶν ἐμοῦ περὶ τῶν τοιούτων διαλεγομένου), 21 C, 33 B (οὐδὲ χρήματα μὲν λαμβάνων διαλεγόμενου), 37 A (ὀλίγον γὰρ χρόνον ἀλλήλοις διειλέγεσθαι: e per questo motivo del “tempo” cfr. anche prima *apol.* 19 A, 24 C e il

mediatamente una premessa di fondamentale importanza, quando chiede a Protagora di adottare una diversa procedura di discussione:

«Se, difatti, qualcuno discorresse di questi stessi argomenti con qualcuno degli oratori che parlano in pubblico (δημηγόροι), forse potrebbe udire discorsi come questo o da un Pericle o da qualche altro abile oratore; se invece l'interrogassimo su qualche altro punto particolare, costoro, come libri, non saprebbero né rispondere né a loro volta porre domande (εἰ δὲ ἐπ' ἀνέροιτό τινα τι, ὥσπερ βιβλία, οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνεσθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι), ma interrogati su qualche passo, anche piccolo, da loro pronunciato, come bronzi percossi risuonerebbero a lungo e vibrerebbero finché venissero toccati; così i retori, a chieder loro una pur piccola spiegazione, fanno un interminabile discorso (δολιχὸν κατατείνουσι τοῦ λόγου⁵¹). Protagora, invece, è capace di pronunciare lunghi discorsi e belli, come di fatto ha provato, ma è capace anche, se interrogato, di rispondere brevemente, e, se lui stesso pone la domanda, di attendere la risposta e di ascoltarla (ικανὸς μὲν μακροὺς λόγους καὶ καλοὺς εἰπεῖν [...] ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι κατὰ βραχὺ καὶ ἐρόμενος περιμεῖναι τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν); la qual cosa è di pochi. E ora, Protagora, mi manca solo una piccolezza per avere il quadro completo, se vorrai rispondermi. Tu sostieni che la virtù è insegnabile ed io mi affido a te più che ad ogni altro e ti credo. Riempi, dunque, questo vuoto che il tuo discorso mi ha lasciato nell'anima» (328 E-329 C).

La fascinazione che Socrate aveva detto di aver provato ascoltando il μακρὸς λόγος di Protagora si rivela ora una finzione, giacché Socrate afferma che qualsiasi δημηγόρος sarebbe capace di produrre

luogo classico in *Theaet.* 171 D-173 C); *Alcib. I* 129 B-C (ΣΩ. τῷ διαλέγῃ σὺ νῦν; ἄλλο τι ἢ ἐμοί; – ΑΛ. Ναί. – ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἐγὼ σοί; – ΑΛ. Ναί. – ΣΩ. Σωκράτης ἄρ' ἐστὶν ὁ διαλεγόμενος – ΑΛ. Πάνυ γε. – ΣΩ. Ἀλκιβιάδης δ' ὁ ἀκούων; – ΑΛ. Ναί. – ΣΩ. Οὐκοῦν λόγῳ διαλέγεται ὁ Σωκράτης; – ΑΛ. Τί μήν; – ΣΩ. Τὸ δὲ διαλέγεσθαι καὶ τὸ λόγῳ χρῆσθαι ταυτόν που καλεῖς), 130 D-E; è del tutto onvivo che il termine ricorra moltissime volte nel *Protagora* e in tutti i dialoghi giovanili. In generale sul dialogo socratico, cfr. oltre al volume ancora utile di HIRZEL [1905] specialmente pp. 68-205, gli studi di C. FRIES [1933], di SEMERARI [1953], di LOMBARDI [1954], di R. D. HERMANN [1961], e la bibliografia di PATZER [1985] nn. 1456-1518, pp. 216-24. Da vedere è anche ILDEFONSE [1997] pp. 55-62.

⁵¹ Ad intendere questa espressione giova rammentare che δολιχὸς è la “corsa lunga”, la corsa di resistenza nei giochi olimpici: cfr. PAUSAN. III 21, 1; l'immagine del δολιχοδρόμος torna ancora più avanti in *Protag.* 334 D-336 B, 342 D-343 B, 347 B, 360 E-361 A.

quel genere di discorso. Ma persino la svalutazione ha un intento sottilmente ironico perché serve a solleticare la vanità di Protagora e ad impedirgli così di sottrarsi a quel κατὰ βραχὺ ἀποκρίνεσθαι cui Socrate lo vuol portare per sottoporre a rigoroso e stringente esame le sue tesi. E in questo contesto si affaccia per la prima volta quella polemica contro il “discorso scritto”, che, avulso da un concreto διαλέγεσθαι, non può che ripetere se stesso. Almeno in questo caso, tale polemica è chiaramente tributaria di quella diretta contro il “lungo discorso orale” e quindi difficilmente potrebbe essere addotta per confermare le ben note tesi sul “Platone orale” che sono state ricavate da alcune pagine del *Fedro* e della *Lettera VII*. Per Socrate l’oralità è superiore alla scrittura perché consente il pieno dispiegarsi di quell’“interrogare e rispondere”, cioè di quel “dialogare”, di quel “dare e ricevere ragione”, che a lui stanno soprattutto a cuore⁵².

La discussione e la confutazione delle tesi protagoree che Socrate intraprende provocano ad un certo punto la reazione del Sofista, che dà sfogo alla sua impazienza e alla sua insofferenza per quel κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι cui Socrate lo costringe. Questa suscettibilità si era già manifestata in precedenza in varie forme, ma emerge più compiutamente allorché Protagora cerca di tornare al μακρὸς λόγος (334 A-C). Sebbene i presenti lo applaudano, la reazione contraria di Socrate è immediata e recisa.

L’impazienza del Sofista per la piega presa dalla discussione è sempre più evidente. E Socrate non manca di avvertirlo:

«Mi sembrava che Protagora si fosse già irritato e, voglioso di contesa, si fosse già preparato a combattere con le sue risposte (τετραχύνθαι τε καὶ ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάχθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι). Come lo vidi in quella condizione d’animo, prendendolo con le buone gli domandai...» (333 E)⁵³.

⁵² I lunghi discorsi somigliano ai discorsi scritti (*Protag.* 320 C 8-328 D 2), che non sono capaci, se interrogati, di rendere piena ragione di sé (*Phaedr.* 276 A-D), che divergono facilmente dal tema in discussione (*Protag.* 336 D 2-3) e che ricorrono ai miti e alle citazioni dei poeti, «infanti senza padre» (*Phaedr.* 275 C-276 A), manipolabili per tutte le interpretazioni. **[supra* nota 39]

⁵³ Παρατετάχθαι è certamente da preferire al παρατετάσθαι (= “essere sotto tortura”) proposto da Kock e accolto anche da Croiset. Queste proteste di Socrate contro il μακρολογεῖν di Protagora sono interpretate da EISENSTADT [1981] come

I termini τετραχύνθαι, ἀγωνιᾶν e παρατετάχθαι sottolineano bene l'atteggiamento agonistico e battagliero dell'ἐρίζειν sofistico *[p. 85]. Socrate, invece, ama discutere "con le buone", e con tanta maggiore attenzione quanto più è sapiente la persona con cui parla⁵⁴. Egli non discute per nessun altro motivo che per chiarire questioni su cui lui stesso è in dubbio⁵⁵ e non per mettere altri in difficoltà o per φιλονικία, ch , anzi, bisogna seguire il λόγος come il vento, vale a dire, chi interroga deve seguire le risposte dell'interrogato⁵⁶; per questo non interroga gi  sapendo le cose intorno a cui solleva domande e come se potesse dichiararsi d'accordo solo che lo volesse⁵⁷. Si discute per condurre una ricerca in comune⁵⁸, per dissipare i propri dubbi⁵⁹ e per apprendere⁶⁰, e perci  bisogna guardare anche ai propri errori⁶¹; e se qualcuno dice sciocchezze bisogna farglielo capire e non insultarlo⁶². Di qui la continua esortazione di Socrate a non stancarsi nella discussione e a non perdere la fiducia nel διαλέγεσθαι⁶³. In questo contesto va inteso anche il clima di urbanit  nelle discussioni socratiche e il costante invito a διαλέγεσθαι con benevolenza ma anche con franchezza, senza subordinare la verit  alle convenienze⁶⁴. L'in-

tentativi da parte di Socrate di ricondurre gli astanti alla ragione dopo che essi sono stati fuorviati dall'abilit  retorica del Sofista.

⁵⁴ Cfr. *Hipp. min.* 369 D-E; *Alcib. I* 103 A.

⁵⁵ Cfr. *Protag.* 348 C-349 A, 360 D-E; *Hipp. min.* 376 C; *Gorg.* 457 E-458 A.

⁵⁶ Cfr. *Euthyphr.* 14 C, e su questo passo  RLER [1987] p. 257 nota 30, che difende giustamente le lezioni ἐρωτῶντα ed ἐρωτῶμεν, gi  accolte anche da Schanz, da Heidel e da Allen, al posto di ἐρῶντα ed ἐρωμέν, accolte da Burnet.

⁵⁷ Cfr. *Charm.* 165 B, 166 C-E.

⁵⁸ Cfr. *Protag.* 348 C-E; *Charm.* 158 D-E, 162 D-E.

⁵⁹ Cfr. *Hipp. min.* 376 C; *Gorg.* 457 E-458 A. Solo il διαλέγεσθαι, infatti, pu  liberare dall' πορία: cfr. *Alcib. I* 127 E.

⁶⁰ Cfr. *Hipp. min.* 372 A-D.

⁶¹ Cfr. *Protag.* 361 A-E; *Lach.* 200 E-201 A.

⁶² *Lach.* 195 A, 196 C.

⁶³ Cfr. *Euthyphr.* 9 D-E, 11E-12 A, 15 C-D, 15 E; *Hipp. min.* 364 D; *Hipp. Maior* 288 C-D, 293 E; *Alcib. I* 124 D, 126 E, 127 D; *Protag.* 333 B, 351 E, 360 E, 361 A-B; *Lach.* 185 B-E, 187 E-188 C, 194 A-B; *Charm.* 165 C; *Lys.* 219 C; *Gorg.* 455 A, 497 B. E per Socrate λιπαρ ς περ  τ  λεγ μενα cfr. *Hipp. min.* 369 E-370 A; *Euthyphr.* 14 B-C, e *Ion* 541 E. Per l'espressione λιπαρ ς  χω cfr. *Hipp. min.* 369 E-372 A e, per una situazione del tutto analoga, cfr. anche *Euthyphr.* 14 B-C e *Ion* 541 E (π λλαι  μου λιπαρο ντος).

⁶⁴ Cfr. *Hipp. Maior* 291E, 292 E; *Hipp. min.* 363 B-E, 366 E, 372 A-C, 373

certezza e la discordante varietà delle risposte denunciano l'atteggiamento di chi non sa ma non vuole ammetterlo; chi sa risponde sempre la stessa cosa⁶⁵. Talvolta Socrate imputa alla sua incapacità di domandare l'eventuale inappropriatezza delle risposte⁶⁶.

Con questo codice di comportamento contrasta la faciloneria liquidatoria e l'opportunismo aggressivo delle risposte dei Sofisti⁶⁷, per arginare le quali Socrate non si stanca mai di tornare a interrogare, ripetendo le domande e ammonendo che, quando si è messi alle strette, non bisogna fare di ogni difficoltà una questione personale e risentirsi⁶⁸, ma ci si deve piuttosto sforzare di capire bene ciò che l'altro intende dire⁶⁹. Unica condizione è che la risposta sia del tutto pertinente alla domanda⁷⁰ e che si realizzi un vicendevole λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι⁷¹.

Malgrado Socrate si attenga a queste sue regole e interroghi Protagora con particolari riguardi e con benevolenza, la discussione sembra avviata verso una fine prematura.

Facciamo attenzione a quel che dice Socrate poco più avanti:

«Protagora, esclamai, ho la disgrazia di essere un poco smemorato (ἐπιλήσμων) e se uno mi parla a lungo (μακρὰ λέγει), mi dimentico

A; *Hipparch.* 225 E-226A; *Euthyphr.* 14 E; *Protag.* 369 E; *Gorg.* 458 A-B, 462 E-463 A, 475 D-E. Per il termine διάλογος cfr. *Alcib. I* 110 A; *Protag.* 335 D, 336 B, 338 A, 338 C; *Lach.* 180 E, 187 C-189 D, 193 D-E, 194 A-C, 196 A-B, 200 E.

⁶⁵ Cfr. *Alcib. I* 110 E-112 D, 116 E-118 B; *Ion* 541 E-542 A; *Lach.* 186 D-187 B.

⁶⁶ Cfr. *Lach.* 190 E, 191 C-D. *[*infra* nota 103]

⁶⁷ Cfr. *Hipp. Maior* 286 E-287 C, 287 E-288 A.

⁶⁸ Cfr. *Hipparch.* 225 B-C.

⁶⁹ Cfr. *Euthyphr.* 13 A, 13 C-D; *Hipp. min.* 363 B-364 C, 364 C-D, 364 E, 365 C-D, 369 D-E, 373 A-C.

⁷⁰ Cfr. *Euthyphr.* 8 A, 9 E; *Charm.* 166 D; *Hipp. Maior* 286 D-E, 294 E-295 B, 297 A; *Alcib. I* 106 B, 114 D.

⁷¹ Per il tema del λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι cfr. *Hipp. min.* 365 D; *Euthyphr.* 6 A, 8 E, 9 E; *Protag.* 336 C, 338 E-339 A; *Hipp. Maior* 289 E-290 A, 292 B; *Charm.* 156 C, 162 E, 165 A-B; *Lach.* 187 C-D, 187 D-189 E, 193 D-E. In qualche misura rientrano nello stesso ambito le espressioni λόγον λαμβάνειν e λόγον ἀναλαμβάνειν: cfr. *Crit.* 46 C; *Hipp. Maior* 288 A. L'espressione λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι mostra, altresì, che il λόγος, già presentato, come si è visto, quale oggetto del διαλέγεσθαι, dell'ἐξετάζειν, non è altro che il "discorso" pronunciato dall'interlocutore, cioè è identico a quei λεγόμενα che Socrate vuole μαρθάνειν. *[cap. 2, p. 132 nota 83]

quale sia l'argomento del discorso. E allora, per esempio, come nel caso che fossi un po' sordo, volendo discutere con me, riterresti di dover parlare più forte che con gli altri, così ora, essendoti incontrato con uno smemorato, spezzami le risposte e abbreviale (σύντεμνέ μοι τὰς ἀποκρίσεις καὶ βραχυτέρας ποίει), se ho da tenerti dietro» (334 D).

Protagora, forse avvertendo l'ironia delle parole di Socrate, cerca di rifare anche lui in qualche modo il verso al suo interlocutore e di metterlo in difficoltà, chiedendogli se questo βραχύτερα ἀποκρίνεσθαι è da intendersi nel senso che bisogna "abbreviare" le risposte più del conveniente. E poiché Socrate naturalmente lo nega, Protagora lo incalza cercando di fargli ammettere che il criterio della lunghezza o brevità delle risposte può stabilirlo solo chi tali risposte è tenuto a dare. Nel che c'è, ovviamente, un motivo di verità; ma ciò non toglie che Protagora, non sospettando la questione di fondo posta da Socrate (la necessità di sottomettersi al supremo dovere di comprendere gli altri e di farsi comprendere dagli altri, che solo può fondare il diritto di pretendere che gli altri ci comprendano e che si facciano a loro volta comprendere), cerchi solo un pretesto per tornare al suo μακρὸς λόγος. Socrate evita una risposta diretta e torna a elogiare l'abilità del Sofista in entrambe le tecniche (presentando, però, di fatto, tale abilità come del tutto estrinseca) per stimolarlo alla discussione:

«Ho sentito dire, aggiunti, che tu sei capace di insegnare ad altri a parlare sullo stesso argomento sia, se vuoi, a lungo, sì che mai la parola venga meno, sia in modo tanto breve, che nessuno può parlare in maniera più breve di te. Se vuoi, dunque, discutere con me, usa questa seconda procedura, quella della brachilogia» (334 E-335 A; traduz. modificata da me).

Protagora, naturalmente, stravolge il senso di questo invito, replicando, secondo la sua concezione "agonistica" del discutere, per la quale la vittoria e la fama sono gli obbiettivi da raggiungere, che in tutti gli scontri verbali da lui sostenuti non avrebbe mai prevalso se avesse discusso come sarebbe piaciuto all'avversario (335 A). Il che sembra convincere Socrate che ormai è forse più opportuno metter fine alla discussione:

«Ma neppure io, Protagora, dissi, sto qui ad insistere (οὐδ' ἐγὼ λι-

παρῶς ἔχω) perché il nostro colloquio si svolga per noi contro quello che tu pensi, ma qualora tu voglia discutere sì che io possa tenerti dietro, allora discuterò con te. Certo, Protagora, perché tu sei capace, a quel che si dice, e come tu stesso confermi, di sostenere un colloquio sia con un lungo discorso (μακρολογία), sia con un discorso breve (βραχυλογία), poiché tu sei sapiente, mentre a me è impossibile fare lunghi discorsi, nonostante desideri esserne capace. E dunque, per rendere possibile il colloquio, poiché sei ugualmente capace nei due generi di discorso, bisognerebbe che tu mi venissi incontro. Ma ora, poiché tu non vuoi, e anch'io ho le mie faccende, per cui mi è impossibile restare qui ad ascoltarti – debbo andare in un posto – mentre pronunci interminabili discorsi, me ne vado, benché, in fondo, non senza piacere avrei ascoltato anche questi tuoi lunghi discorsi» (335 B-C).

La scusa, pretestuosa, di aver qualcosa da fare e l'attestato di pura cortesia finale fanno appena velo alle vere motivazioni del frettoloso congedo di Socrate. Cosicché quando Callia, come padrone di casa, cerca per primo di trattenerlo, Socrate ribadisce che non è in grado di tener dietro alle lunghe effusioni oratorie di Protagora, così come non sarebbe in grado di tener dietro (e nessuno potrebbe pretenderlo) alle "lunghe corse" del celebre Crisone di Imera e degli altri δολιχοδρόμοι e ἡμεροδρόμοι, se non fossero costoro ad adeguarsi al suo passo. E infatti subito dopo, volgendosi a Callia che cerca di trattenerlo, Socrate dice:

«Così, se desideri ascoltare me e Protagora, pregalo che anche ora risponda come prima, quando brevemente rispondeva a quello che gli domandavo: se no che razza di dialoghi saranno i nostri (τίς ὁ τρόπος ἔσται τῶν διαλόγων)? Io pensavo infatti che una cosa fosse trovarsi insieme dialogando, altro fosse parlare alla folla (τὸ συνεῖναι τε ἀλλήλοις διαλεγομένους καὶ τὸ δημηγορεῖν)» (336 A-B).

La netta contrapposizione tra il συνεῖναι ἀλλήλοις διαλεγομένους e il δημηγορεῖν sofistico, con cui finalmente è resa esplicita la sostanza della controversia, provoca l'intervento di molti dei presenti, che avvertono come la discussione cui stanno assistendo rischi di interrompersi bruscamente e perciò si adoperano per un compromesso.

L'intermezzo metodologico, che si apre su come eventualmente la discussione possa andare avanti, è del massimo interesse e non dovrebbe lasciare dubbi che il contrasto che qui si registra tra il μακρὰ

λέγειν e il κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι non concerne l'opportunità di forme procedurali, di mera tecnica dialettica, ma implica la scelta tra due atteggiamenti di fondo: l'atteggiamento, cioè, di chi vuol persuadere l'interlocutore senza lasciargli margine di intervento critico, affascinandolo e stordendolo con espedienti oratori fino a batterlo in una gara di bravura; e l'atteggiamento di chi vuole discutere per sottoporre se stesso e l'interlocutore a quel comune ἐλέγχειν ed ἐλέγγεσθαι e a quel comune ἐξετάζειν, in cui si attua la ricerca della verità attraverso la reciproca comprensione e il reciproco dare e ricevere ragione (διδόναι καὶ δέχεσθαι λόγον) di quel che si dice con brevi domande e risposte.

Callia per primo, come ospite, cerca di comporre il dissidio, e a questo scopo difende l'ultima tesi di Protagora, e cioè che a ognuno debba essere consentito discutere come preferisce (336 B); gli risponde Alcibiade, osservando che se, come Socrate si è dichiarato inferiore a Protagora nella μακρολογία, a sua volta Protagora avesse riconosciuto di essergli inferiore nel διαλέγεσθαι e nell'ἐπίστασθαι λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι, questo riconoscimento sarebbe stato sufficiente a soddisfare Socrate (336 B-D). Alcibiade è quello che meglio sembra comprendere lo spirito del διαλέγεσθαι di Socrate, quando fa rilevare che i "lunghi discorsi" servono soprattutto a schivare le argomentazioni e a non dar conto di quel che affermano, e che la smemoratezza *[cap. 2, p. 130 nota 79] che Socrate si attribuisce è solo un παίζειν per evitare che Protagora la tiri troppo in lungo e gli uditori si confondano, dimenticandosi del punto in discussione; anche Alcibiade, però, dimostra di travisare il senso del διαλέγεσθαι, attribuendo a Socrate il desiderio che gli sia riconosciuta una qualche superiorità. E del resto lo spirito agonistico di Alcibiade e la sua φιλονικία, rilevati poco dopo da Crizia, fanno capolino anche nella sua terminologia, giacché ἐκκρούειν è propriamente lo "schivare" i colpi da parte di un pugile e παραχωρεῖν indica il "farsi da parte" per cedere il posto al vincitore.

Questo spirito agonistico, come pure la partigianeria di Callia per il Sofista vengono stigmatizzati da Crizia, il quale sostiene che non giova "parteggiare" (συμφιλονικεῖν) per l'uno o per l'altro, ma bisogna, invece, di comune accordo (κοινῇ), pregare l'uno e l'altro di non sottrarsi al confronto (336 E). Il che offre il destro a Prodicò per discettare, in base alla sua ben nota sinonimica, quale debba essere il

comportamento più corretto di coloro che assistono ad una discussione: un comportamento, potremmo dire, impegnato ma non fazioso (337 A-C). *[cap. 6, p. 315]

Interviene da ultimo Ippia a deprecare, con la sua stentorea e metaforica eloquenza (mirabilmente parodiata da Platone nelle sue paronomasie, nelle sue antitesi, e altre figure retoriche), il radicalizzarsi della contesa come indegno dei presenti, della casa che li ospita e della città in cui si trovano, e propone perciò che tanto Socrate quanto Protagora recedano dalle loro posizioni estreme, convergendo in un punto intermedio. Ippia conclude invitando Socrate e Protagora a eleggere un arbitro (ῥαβδοῦχον) o un presidente (ἐπιστάτην καὶ πρύτανιν) che sorvegli l'opportuna lunghezza (τὸ μέτριον μῆκος) dei discorsi (337 C-338 B).

Socrate respinge questa idea con l'argomento che un personaggio del genere, non potendo essere certo inferiore ai contendenti (perché non sarebbe all'altezza del compito), né loro pari (perché sarebbe inutile), dovrebbe essere superiore: ma chi è più "sapiente" di Protagora o a lui superiore? In realtà un arbitro non ha senso in una libera e comune indagine. E infatti Socrate alla fine lancia questa proposta:

«Ad ogni modo vorrei fare così, perché sia possibile attuare quello che desiderate, cioè che la riunione e il nostro dialogo proseguano: se Protagora non vuole rispondere, interroghi, ed io gli risponderò, cercando di mostrargli ad un tempo come penso si debba rispondere; dopo che io avrò risposto a tutte le domande che vorrà pormi, sia lui, a sua volta, a darmi un'uguale spiegazione. Se poi non si mostrerà disposto a rispondere con esattezza alla domanda, io e voi gli rivolgeremo in comune quella stessa preghiera che avete rivolto ora a me, di non volere mandare a monte la nostra riunione, e, per questo, non v'è, certo, alcun bisogno di un presidente unico; presiederete tutti in comune» (338 C-E).

La disponibilità di Socrate a rispondere anziché a interrogare non può non suscitare perplessità (così come l'indifferenza tra l'interrogare e il rispondere che Socrate, come vedremo, ostenterà più avanti), se si tiene presente che nell'interrogare socratico trovavano espressione le convinzioni più profonde della filosofia del διαλέγεσθαι. È evidente che qui ci troviamo di fronte a una rinuncia apparente, a un espediente escogitato per superare l'impasse, dando soddisfazione al vanitoso formalismo di Protagora, anche perché si con-

viene fin da ora che Socrate tornerà in seguito a interrogare e Protagora a rispondere⁷².

Con buona pace dei Sofisti, che dichiarano di essere i più esperti nell'arte di interrogare e rispondere, e di essere capaci di rispondere a qualunque domanda venga loro fatta⁷³, Socrate, di norma, si assume la parte dell'interrogante, non per fare sfoggio di una particolare "abilità", ma proprio perché non sa: solo chi risponde, e non chi interroga, se veramente sa, può persuadere⁷⁴. Questo aspetto così peculiare del διαλέγεσθαι di Socrate era stato già colto da Aristotele:

«E per questo Socrate interrogava e non rispondeva: conveniva infatti di non sapere (διὰ τοῦτο Σωκράτης ἡρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο· ὁμολογεί γὰρ οὐκ εἰδέναι)» (*soph. elen.* 34. 183 b 6-8)⁷⁵.

Avremo ancora modo di tornare su questo punto di notevole

⁷² Per WINTON [1980] il rovesciamento della struttura abituale del dialogo svelerebbe il carattere parodistico di questo passo. Cfr. anche C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 135-41.

⁷³ Cfr. *Protag.* 334 E, 335 B; *Hipp. min.* 363 C-D, 364 A, D, 373 A-C; *Hipp. Maior* 282 B-D; *Gorg.* 447 C, 448 A, 449 C, 458 D-E, 462 A-B.

⁷⁴ Cfr. *Alcib. I* 112 D-113 C, 114 A-E; *Protag.* 330 E-331A; *Charm.* 165 B-C.

⁷⁵ Questa idea si trova del resto già espressa in Platone (*resp.* I 337 E e *Theaet.* 150 C). Circa il ruolo di rispondente che Socrate talvolta assume MAIER [1913] II pp. 75-6, scrive: «Qualcosa di simile si ripete in *Gorgia* 462 B sgg. Invece in nessun caso può addursi *Apol.* 38 b [*sic*, ma 33 b!] a prova dell'arrendevolezza o magari dell'abitudine di Socrate a rispondere a domande rivoltegli. Socrate qui dice: ... ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἐμαυτὸν ἐρωτᾶν καὶ ἕαν τις βούληται ἀποκρινόμενος ἀκούειν ὧν ἂν λέγω. Se il testo è in ordine, il passo riguarda in generale – senza tener conto della specialità della dialettica socratica – le due possibilità del διαλέγεσθαι delle quali è parola in quel che precede immediatamente, cioè l'essere interrogati e il rispondere (cfr. Schanz, *ad loc.*). Ma per me è molto più verosimile che in luogo di ἐρωτᾶν debba leggersi ἐρωτῶν. In tal caso Socrate verrebbe a dire: io con le mie domande mi metto al servizio di tutti senza differenza di poveri o ricchi (cfr. *Protag.* 348 a: ἔτοιμός εἰμι σοι παρέχειν ἀποκρινόμενος, dove però il παρέχειν va completato non, mettiamo, con ἐμαυτόν, ma con il τὸ ἐρωτᾶν della proposizione precedente). Con questa lezione il καὶ assumerebbe valore esplicativo. Risulterebbe in tal modo una caratteristica della dialettica socratica, che è la sola che si adatti al quadro che ne traccia l'*Apologia*: quest'ultima non sa affatto se Socrate si sia mai fatto interrogare; qui fin da principio si mette in prima linea il lato elenchistico del διαλέγεσθαι socratico e per questo è assolutamente caratteristico il procedimento per interrogazioni» (p. 75 n. 3).

importanza⁷⁶ e sulle modificazioni che l'emergere del motivo della "competenza" introduce nella prospettiva del διαλέγεσθαι; qui basterà notare che è proprio questo fattore che conferisce a chi risponde la responsabilità delle affermazioni che vengono via via acquisite nella discussione, come risulta dall'*Alcibiade I* e in particolare dalle battute finali⁷⁷, dove momento essenziale della maieutica socratica è che sia l'interrogato stesso – mediante le sue stesse risposte – a "generare" la verità o a "liberarsi" della propria ignoranza. Ciò, se da un lato si inquadra nella concezione del διαλέγεσθαι come mutuo scambio di esame dei propri punti di vista, d'altro lato non contrasta con il fatto che in particolari circostanze e quando si tratti di non irritare troppo alcuni interlocutori particolarmente suscettibili, Socrate si faccia volentieri corresponsabile della tesi da respingere, per renderne all'interlocutore meno ingrato l'abbandono, confermando in tal modo il carattere non agonistico e suasorio del suo διαλέγεσθαι⁷⁸.

Trovato l'accordo, Protagora riprende la parola e, seppure sem-

⁷⁶ Tale è l'abitudine di Socrate a interrogare, che suscita meraviglia quando non lo fa (cfr. *Hipp. min.* 363 A-B). E Socrate rivendica a se stesso il diritto di fare sempre le stesse domande, se le ritiene valide e fondate (cfr. *Alcib. I* 113 E-114 B; *Euthyphr.* 9 A-B, *Gorg.* 515 B-C). E se talvolta accetta di rispondere o suggerisce le risposte è solo per far procedere la discussione: cfr. *Protag.* 338 C-D, ma anche 348 B-C, e 347 B-C; *Hipparch.* 231 A; *Euthyphr.* 11 E-12 A; *Hipp. Maior* 293 D, 295 B-C. In *Gorg.* 461 D-462 B la funzione di interrogante svolta da Polo è del tutto fittizia, perché Socrate ha un ragionamento ben preciso da svolgere e si fa chiedere ciò che lui stesso vuole, anzi il più delle volte è proprio lui a suggerire le domande (cfr. 462 D e 463 C, dove si legge l'interessante espressione: ἐπειδὴ δὲ σοι ἀποκρίνεσθαι ὥς ἤδη εἰδότες ἂν λέγω). E del resto Polo torna a rispondere, dopo il μακρὸς λόγος sulla κολακεία (sul carattere di Polo come interlocutore cfr. DODDS [1959a] p. 123, e MÉRON [1979] pp. 64-72; cfr. altresì le note di Dodds a p. 221 [461 B 4-C 3], a p. 222 [461 C 1, D 2, E 3]). E vedi ancora l'importante passo in *Gorg.* 505 C-506 C, nel quale emerge con tutta chiarezza l'impossibilità per Socrate di parlare senza che ci sia qualcuno che gli risponda. E comunque va notato che, sia pure per uno "stato di necessità", di qui in avanti Socrate pronuncerà un μακρὸς λόγος (cosa che egli stesso riconoscerà in 519 D-E). *[cap. 2, pp. 121-2]

⁷⁷ Cfr. *Alcib. I* 112 E-113 B. Per lo stesso motivo vedi ancora *Alcib. I* 116 D e *Protag.* 330 E-331 A, dove si tratta dell'invito affinché l'interlocutore si assuma in proprio la responsabilità di quel che dice.

⁷⁸ Per ciò, oltre a quanto si è già osservato a proposito di Protagora e di Ippia (con l'introduzione della finzione di un ipotetico interlocutore che interroga contemporaneamente Socrate e il Sofista), cfr. anche *Hipparch.* 226 E e *Lach.* 194 C.

pre in riferimento al tema proposto, sceglie un terreno a lui più gradito, il commento di un poeta, cioè quel genere che, solitamente, tutti i Sofisti preferivano come il più adatto a dar libero corso alla loro abilità ermeneutica e alla loro eccellenza oratoria. Del carme di Simonide preso in esame, Protagora critica l'incoerenza, perché il poeta, se da un lato riconosce che è difficile ἀγαθὸν γενέσθαι, d'altro lato dà torto a Pittaco che sosteneva essere difficile ἐσθλὸν ἔμμεναι. Tutti i presenti applaudono e lodano le parole di Protagora, che invece a Socrate provocano l'annebbiamento della vista e un senso di vertigine, come fosse stato colpito da un pugno ben assestato⁷⁹! Ma Socrate non tarda a riprendersi e a dare, subito dopo, un saggio finissimo della sua ironia, capovolgendo l'interpretazione protagorea e dimostrando di non essere per nulla inferiore al suo interlocutore in fatto di sottigliezze esegetiche. Ed è stato già varie volte osservato che qui, accanto alla forma più propriamente socratica dell'ironia come "dissimulazione" e protesta di ignoranza si affacci quell'ironia – più tipicamente platonica – che consiste nel mimare il metodo dell'avversario, proprio al fine di mostrare l'inconsistenza delle sue tesi⁸⁰.

⁷⁹ Cfr. *Protag.* 339 D-E.

⁸⁰ Sull'interpretazione del carme di Simonide e sul successivo intermezzo (nonché sugli intermezzi nei dialoghi di Platone in generale) cfr. DALFEN [1979-80]; si vedano anche C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 135-48, e GIULIANO [1991], che passa in rassegna la letteratura moderna sull'argomento (ma, curiosamente, omette di ricordare il commento al *Protagora* di Calogero, che è tra le analisi più penetranti). Allo studio di Giuliano rinvio senz'altro per ciò che riguarda l'esegesi fornita dalla critica moderna per una migliore comprensione del carme di per sé. Che le tesi, secondo le quali questa sezione del *Protagora* è o un "nutzloses Spiel" (per usare l'espressione di Wilamowitz), oppure una fastidiosa e prolissa ostentazione giovanile, oppure un gioco di interpretazioni arbitrarie e sofistiche, oppure un intermezzo riposante, con uno scopo puramente artistico, o, infine il documento di una polemica di Platone contro Simonide, siano da respingere è un punto su cui non si può non convenire con Giuliano. Ma che questa sezione del *Protagora* rappresenti l'intenzione di Platone di contrapporre all'esegesi sofistica dei poeti, troppo superficiale, troppo ristretta sugli aspetti terminologici e formalistici del testo e incapace di cogliere il contesto e le finalità dell'opera, una più esaustiva e penetrante esegesi, fondata sulla ricerca della διόνοια dell'autore mediante l'esame dell'opera nel suo insieme e grazie a questa πείρα capace di ridare voce a un testo muto non sembra convincente, soprattutto perché presuppone una lettura del *Protagora* che dipende da ciò che Platone dice nei dialoghi successivi e che sembra prescindere dal sostanziale "socratismo" di questo dialogo. L'interpretazione, a mio av-

Anche il ricorrente richiamo alla sinonimica di Prodicò precisa ulteriormente il senso ironico di tutta l'operazione, fino all'attribuzione a Simonide e a tutti i σοφοί di un argomento principe dell'etica di Socrate, quale è l'οὐδείς ἐκὼν ἐξαμαρτάνει (con un'interpretazione per altro capziosa del senso delle parole del poeta). L'esegesi socratica del carme di Simonide è assai complessa (e non può essere seguita in questa sede: si veda in particolare l'analisi dell'opposizione tra γενέσθαι ed ἔμμεναι e quella del termine χαλεπόν), ma non par dubbio che essa risponda a un'intenzione fondamentalmente ironica, di ri-torsione dell'esegesi sofistica e di sostanziale svalutazione di questo metodo. *[cap. 5, pp. 270-7]

Terminata l'analisi del carme di Simonide, Alcibiade, dopo aver sventato un tentativo di Ippia di mettersi in mostra a sua volta con un μακρὸς λόγος sul poeta, propone che Socrate e Protagora riprendano la discussione, chiunque sia, poi, colui che vuole interrogare e rispondere.

A questo punto Socrate replica, come si è già accennato, che per lui è indifferente interrogare o rispondere, purché si smetta di esaminare i poeti e si torni al precedente modo di discutere. La sua giustificazione è quantomeno singolare: egli afferma infatti che nella circostanza stare a discutere di poesia (περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι) assomiglia molto ai simposi di persone rozze e di poco valore, che, non sapendo intrattenersi tra loro, pagano danzatrici e suonatori per farsi distrarre. Nelle riunioni di uomini καλοὶ καγαθοί non c'è bisogno di questi espedienti, ma si sta insieme discutendo ordinatamente, pur tra abbondanti libagioni⁸¹. Quindi, protesta Socrate, nella riunione

viso del tutto persuasiva, di questa sezione del dialogo come di un capolavoro di ironia socratico-platonica (cioè come una consapevole e dissimulata ripresa del metodo del proprio interlocutore per volgerlo ad esiti diametralmente opposti) diretta contro Protagora e che fa da *pendant* all'ironia diretta contro Ippia per la sua esegesi omerica nell'*Ippia minore*, è, come ho accennato, quella di Calogero. Sul commento al carme di Simonide cfr. anche KONSTAN [1986] pp. 179-81; STOKES [1986] pp. 313-23; SCODEL [1986], MOST [1988]; VLASTOS [1991] pp. 135-9 (con le tesi di Friedländer a p. 137 n. 29), e CARSON [1992].

⁸¹ Anche nell'*excursus* che fa da preambolo alla sua interpretazione del carme di Simonide (342 B-343 B) Socrate aveva tessuto l'elogio della βραχυλογία, un termine che definiva il modo di parlare degli Spartani, il riconoscimento della cui superiorità trova pertanto la sua legittimazione nella filosofia e non nella virtù militare o ginnica: che il λακωνίζειν consista più nel φιλοσοφείν che nel φιλογυμνα-

in corso è inutile evocare voci estranee, sia pure quelle dei poeti, alle quali non è possibile rivolgere domande dirette e che si prestano alle più svariate interpretazioni, senza che ci sia modo di raggiungere un punto conclusivo:

«Diciamo addio a tali trattenimenti! Gli uomini buoni e belli trovino in se stessi la capacità di intrattenersi, mediante i propri discorsi, saggiando gli altri, e, a loro volta, dando prova di sé. Ecco, uomini come questi, mi sembra, dobbiamo soprattutto imitare, tu ed io, e accantonando i poeti, con i nostri soli mezzi, fare i nostri ragionamenti, sottoponendo ad esame la verità e noi stessi (δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιείσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας)» (348 A).

Premesso questo, Socrate invita nuovamente Protagora a discutere, dicendosi disposto a rispondere se il Sofista vorrà interrogarlo o ad interrogarlo se egli preferirà rispondere. Un deciso intervento di Alcibiade rompe gli ultimi indugi di Protagora e la discussione riprende, salvo che sarà di nuovo Socrate ad interrogare e il Sofista a rispondere. Emblematiche sono anche le ultime battute del dialogo:

«Non consiste, dunque, il coraggio nella scienza (σοφία) delle cose da temere e di quelle da non temere, che è appunto il contrario della loro ignoranza? Qui non volle neppure far cenno di sì⁸² e rimase in silenzio. Io dissi allora: ma perché, Protagora, non dici né sì né no a quel che ti domando (οὔτε σὺ φῆς ἃ ἐρωτῶ οὔτε ἀπόφης)? – Concludi tu stesso, rispose. – Sì, ma dopo averti domandato ancora una sola cosa, aggiunsi: se, come prima, ti sembra ancora che vi siano uomini ignorantissimi, ma coraggiosissimi. – Socrate, disse, mi sembra proprio che tu voglia far pompa della tua vittoria, insistendo perché sia io a risponderti. E va bene, ti farò questo favore, e conseguentemente a ciò che abbiamo stabilito, rispondo; è impossibile, mi sembra» (360 D-E).

στεῖν, per primi lo avevano compreso i cosiddetti Sette Sapienti, appassionati ammiratori dell'educazione spartana, la cui sapienza non a caso è tramandata in brevi massime (ρήματα βραχέα), secondo quella che Socrate definisce βραχυλογία τις Λακωνική. Socrate si riconosceva in tal modo diretto erede di quella filosofia della "misura" (μέτρον), del "nulla di troppo" (μηδὲν ἄγαν) e del "conosci te stesso" (γνῶθι σαυτόν) che, partendo dalla tradizione dorico-spartana, culmina nella morale delfica. Per questo Callicle lo accusa di laconismo politico (*Gorg.* 515 E).

⁸² Nelle quattro battute precedenti Protagora per tre volte si era limitato a fare col capo un cenno di assenso (ἐπένευσε).

Scrivendo Calogero: «Socrate, che ormai è riuscito a far trionfare l'idea da lui difesa, non ha difficoltà a mettersi sullo stesso piano dell'avversario. E più lo fa in quel che segue, osservando come la conclusione sia stata ben singolare: egli stesso che giudicava la virtù non insegnabile, ha fatto di tutto per dimostrare che essa è σοφία, cioè la cosa per eccellenza insegnabile; Protagora, che sosteneva la tesi opposta, ha lungamente resistito all'identificazione socratica della virtù con la σοφία, e difeso una distinzione che sarebbe stata a tutto svantaggio della tesi dell'insegnabilità. L'interprete che consideri soltanto questo, può credere che qui Platone abbia voluto rappresentare Socrate come non superiore, in ultima analisi, a Protagora, o addirittura come inferiore ad esso, in quanto sostenitore di una tesi che senza accorgersene dà ragione proprio all'assunto del sofista maestro di virtù. Ma a chi ha tenuto dietro a tutta la struttura ironica del dialogo, vede benissimo come qui non si abbia se non la manifestazione più alta e terminale di questa stessa ironia. Il perdente è sempre Protagora, che sostiene di saper insegnare la virtù e non sa affatto giustificare questa sua pretesa, difendendo anzi concezioni che le fan contrasto; il vincitore è sempre Socrate, che dopo aver finto di non credere all'insegnabilità della virtù per indurre Protagora a dimostrargliela, gli fa vedere come solo la propria equazione della virtù a scienza nel senso della determinazione della volontà da parte della consapevolezza (cioè di quell'οὐδεὶς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει, che è del resto anche altrimenti attestato come insegnamento del Socrate storico) sia in grado di giustificarla. Non è quindi che un ultimo tocco di condiscendente ironia se egli, dopo aver vinto, si considera tuttavia sconfitto al pari di lui»⁸³.

Il carattere schiettamente socratico di tutta questa tematica del *Protagora* (così come di quella che analizzeremo più avanti) è buon indizio – insieme ai risultati dell'analisi stilometrica – per collocare questo dialogo tra le opere giovanili o “socratiche” di Platone. E tale esso è stato ritenuto generalmente dalla critica moderna. Anzi qualche critico ha supposto, ma a torto, che esso sia stato scritto già prima della morte di Socrate o che comunque esso sia la prima opera composta da Platone. Contro questa datazione è stata fatta valere tal-

⁸³ Cfr. CALOGERO [1937b] *ad loc.*, p. 161.

volta la “maturità” artistica del dialogo⁸⁴ (contrapposta a una sua pretesa aridità dialettica o al suo spreco di fallacie e di capziosità argomentative, tali da rendere Socrate un sofista tra i Sofisti) che escluderebbe la possibilità di considerarlo un dialogo giovanile.

Una cronologia relativa che collochi il *Protagora* subito dopo l'*Apologia* e il *Critone* è forse quella preferibile. Vedremo più avanti la discussione dei rapporti cronologici e contenutistici del *Protagora* con il *Lachete*, e quindi anche la giustificazione della tesi che colloca il *Protagora* prima degli altri dialoghi aporetici e certamente prima di *Carmide*, *Lachete* e *Liside*, contro l'opinione di chi ritiene invece che il *Protagora* chiuda il periodo giovanile e, per così dire, riassuma tutti i ragionamenti sulle singole virtù⁸⁵. Per le ragioni di carattere filoso-

⁸⁴ Così GROTE [1865] I, p. 198; BURNET [1928] p. 52 n. 7, e A.E. TAYLOR [1926] p. 235, ritengono che proprio per la sua maturità artistica, il *Protagora* non possa essere considerato un dialogo giovanile. Ma l'elevato pregio estetico del dialogo non deve indurre ad abbassarne la cronologia (cfr. le giuste osservazioni di GAUSS I 2 [1954] pp. 11-2 e 144-5). Né questa “maturità” può essere opposta alla sua presunta aridità dialettica, come pure molti hanno fatto, sulle orme di ZELLER II 1 [1922] pp. 397-402 e 524-30, per il quale la scuola dialettica di Socrate disincantò la natura fantasiosa di Platone e la abituò a un pensiero più rigoroso, anche se probabilmente, in un primo tempo, ne incespì lo slancio idealistico e rese inevitabile che essa si appropriasse dell'esigenza – del tutto nuova a quei tempi – del sapere concettuale e dell'arte di formare i concetti nell'arido e prosaico aspetto del colloquio socratico.

⁸⁵ RITTER [1888] p. 127, come poi WILAMOWITZ [1919-20] I, p. 149, riteneva che il *Protagora* fosse stato scritto prima della morte di Socrate perché Platone non avrebbe mai raffigurato Socrate in maniera così poco riverente dopo il suo martirio. ARNIM [1914] p. 3 e 34-5 non solo lo anteponeva al *Lachete*, ma lo considerava anche il primo dialogo scritto da Platone. Per Zeller il dialogo si colloca tra la morte di Socrate e il viaggio di Platone in Egitto; per Kroschel e Cron negli anni tra il 399 e il 396 a.C.: cfr. BONITZ [1886] p. 259 n. 2. Per altri, come NESTLE [1910] p. 43, esso è l'ultimo dei dialoghi socratici. E non si può consentire con la tesi di MAIER [1913] trad. it. I, pp. 126-7, secondo cui le opere giovanili di Platone non intenderebbero esporre un preciso contenuto dottrinale né suscitare un interesse scientifico, ma solo risvegliare la vita morale; da tutto quel che verremo dicendo risulterà l'importanza del “contenuto” filosofico del *Protagora* e degli altri dialoghi giovanili. Per PUECH [1933], l'orizzonte del *Protagora* è sempre quello della maieutica socratica, ma il problema che vi è discusso è più ampio di quello del *Liside* e del *Carmide* e la discussione ha proporzioni più estese; sarebbe dunque verisimile una collocazione del dialogo al termine della prima parte dell'itinerario intellettuale di Platone. MOREAU [1939] p. 34, conviene circa l'opportunità di partire

fico che diremo, infine, riteniamo assai probabile la posteriorità del *Gorgia* (che contiene sostanziali elementi di crisi del socratismo di Platone) rispetto al *Protagora*, anche perché ne sembra assodata la posteriorità rispetto alla *Κατηγορία* di Policrate, risalente al 393 a.C., e perché la sequenza *Protagora*, *Menone*, *Gorgia*, *Repubblica* dà meglio conto dello sviluppo dei giudizi che Platone pronuncia sugli uomini politici ateniesi⁸⁶.

dal *Protagora* (anche qualora esso non sia il primo dialogo di Platone) per inquadrare correttamente i dialoghi giovanili. Tuttavia la sua analisi del dialogo (pp. 34-79), pur essendo molto stimolante, è viziata, come vedremo, dall'incomprensione dell'edonismo finale, che l'A. nega sia assunto in proprio da Socrate. KAHN [1988a] ha sostenuto che il *Protagora* deve essere certamente letto in stretto rapporto con il *Lachete*, il *Carmide*, l'*Eutifrone* e soprattutto con il *Menone*, con il quale condivide la discussione del problema dell'insegnabilità della virtù. Ma la nozione stessa di "dialoghi socratici" è contestabile, se essa vuol indicare dialoghi in cui Platone si sarebbe limitato a rievocare la figura del Maestro. La posteriorità del *Gorgia* rispetto al *Protagora* sembra ormai acquisita: MAIER [1913] trad. it. I, p. 135 e *passim*; HACKFORTH [1928], HUMBERT [1930]; KENYON [1933], e DODDS [1959a] pp. 18-30 e 270-2 hanno dimostrato la posteriorità del *Gorgia* rispetto alla *Κατηγορία* di Policrate, del 393 a.C. (contro la tesi opposta di WILAMOWITZ [1919-20] I, p. 221 e II, pp. 94-105 e di A.E. TAYLOR [1926] p. 103 n. 1). E perciò non è possibile condividere la tesi a suo tempo sostenuta da BÖHME [1959], secondo la quale il *Gorgia* sarebbe il primo dialogo di Platone, cui seguirebbero *Critone*, *Protagora* e *Menone*; Böhme si basava tra l'altro sul fatto che i giudizi di Platone sugli uomini politici non sarebbero più contraddittori tra loro se disposti in questa sequenza cronologica; ma in proposito è da vedere la dimostrazione di CAUER [1917-18], per il quale proprio su questo punto l'ordine cronologico *Protagora-Menone-Gorgia-Repubblica* configura un'evoluzione regolare del pensiero di Platone; e cfr. inoltre RUDBERG [1953], GOULD [1955], e TENKKU [1956], concordi nel ritenere il *Gorgia* posteriore al *Protagora* (Rudberg cerca di individuare i punti precisi del *Protagora*, del *Gorgia* e del *Menone* in cui le idee di Socrate sono rimpiazzate da quelle di Platone). La posteriorità del *Protagora* rispetto al *Gorgia* è stata sostenuta ancora da Stefanini (come vedremo più avanti *[cap. 5, p. 270 nota 24]), e da GRUBE [1935] p. xii e 58-9 («The *Protagoras* takes up the problem exactly where the *Gorgias* left it»); e tesi affine ha sostenuto anche GEORGOULIS [1957]: il *Protagora* sarebbe stato scritto appena prima della *Repubblica*; mentre per RAUBITSCHKE [1955] è stato composto dopo l'*Accusa* di Policrate, pubblicata come replica all'*Apologia*. Un dettagliato resoconto delle varie tesi della critica moderna in THESLEFF [1982] pp. 128-34, che personalmente propende per l'anteriorità del *Gorgia* e del *Menone* rispetto al *Protagora*. L'anteriorità del *Gorgia* rispetto al *Protagora* è stata riaffermata da KAHN [1988b], ma contro cfr. le buone ragioni portate da MCPHERRAN [1990] (alle quali KAHN [1991] ha replicato) e da C.C.W. TAYLOR [1991] pp. xviii-xix.

⁸⁶ *[Conclus., p. 396 e 400] Cfr. nota precedente. L'anteriorità del *Protagora*

I motivi del διαλέγεσθαι e dell'ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι sono, com'è ovvio, ampiamente documentati in tutti i dialoghi giovanili. Nell'*Eutifrone*, dopo che alla domanda su che cosa sia "il santo" (τὸ ὅσιον) Eutifrone ha risposto non già con una definizione generale ma soltanto con esempi, Socrate fa in un primo momento la sua consueta professione di ignoranza, rispetto alla notoria sapienza altrui, manifestando il suo imbarazzo nel dover dare ragione ai "sapienti"⁸⁷; e a Eutifrone, che pretende non solo di aver detto tutte cose vere, ma di saperne altre ancora più meravigliose sconosciute ai più e si dice pronto a una "esposizione" che lo colpirà, Socrate dichiara di non aver dubbi sull'efficacia dei suoi colpi, ma di auspicarne il rinvio a occasione più propizia, preferendo ora proseguire nelle sue domande (6 c).

Ancor più incisivo è il quadro nell'*Ippia Maggiore*: dopo la rivelazione, da parte di Socrate, che l'anonimo esaminatore altri non è che lui stesso, viene fuori in modo del tutto palese l'insofferenza di Ippia per il διαλέγεσθαι, con una serie di attacchi di notevole interesse, nei quali Socrate e i suoi abituali interlocutori sono egualmente accomunati:

rispetto al *Gorgia* implica la sua anteriorità anche rispetto al *Menone*, con il quale ha in comune il tema dell'insegnabilità della virtù; di parere opposto sono stati solo pochi studiosi, come HORN [1893] p. 356 sg., BEARE [1913], RICK [1931] p. 119 sgg., e CROMBIE [1962-3] I, p. 241 sgg. Secondo CAHN [1973] il fatto che nel *Menone* la questione se la virtù sia insegnabile sia lasciata irrisolta, mentre nel *Protagora* essa viene compiutamente sviluppata, trovando una risposta affermativa, suggerisce la posteriorità del *Protagora*. Cfr. anche A. HERMANN [1972] pp. 32-3 nn. 84-5. CAMBIANO [1983] ritiene che la composizione del *Protagora* risalga a poco dopo il primo periodo dei viaggi di Platone, quando Platone aveva già concepito il progetto di fondazione dell'Accademia. Lo stretto rapporto tra *Protagora* e *Menone* è particolarmente sottolineato da KAHN [1988b] p. 88, con approvazione di C.C.W. TAYLOR [1991] p. xi.

⁸⁷ Cfr. *Euthyphr.* 6 A-B : «Ecco, o Eutifrone: è forse questa la ragione per cui mi si accusa, e cioè che quando qualcuno dice cose di questo genere attorno agli dèi, io le accetto con una certa difficoltà? Per cui, a quel che sembra, c'è sempre qualcuno che può dire che io sbaglio. Ora se a te sembra che le cose stiano così, a te che sei ben sapiente intorno a queste cose, è gioco forza, come sembra, che noi ci adeguiamo alle tue parole. Che cosa mai potremmo dire noi, infatti, che siamo i primi a riconoscere di non sapere assolutamente nulla? Ma, per il dio dell'amicizia, dimmi come realmente tu pensi che siano andate queste cose».

«IPPPIA: Ma tu, o Socrate, non consideri mai l'insieme delle cose (τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων) e neppure quelli con cui sei solito discutere: voi invece, prendendo in considerazione il bello o qualsiasi altro aspetto della realtà, lo saggiate e lo esplorate dopo averlo isolato nei vostri discorsi. È per questo che vi sfugge la vasta e dispiegata realtà della sostanza delle cose (μεγάλᾳ [...] καὶ διανεκῇ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα); così, priva di adeguata espressione, di ricerca, di buon senso e di intelligenza è la vostra disposizione verso queste cose» (301 B-C).

Socrate, per il momento, finge di accogliere queste critiche e cerca di scusarsi, timoroso come vuole apparire della collera da cui Ippia si fa prendere quando viene contraddetto (301 E-302 A). E tuttavia la sua replica ironica non si fa attendere quando, ormai esaurita la discussione per la manifesta ignoranza di Ippia, questi sfoga la sua irritazione, attaccando sprezzantemente il metodo socratico di dialogare:

«IPPPIA: Ma tu, o Socrate, che idea ti fai mai di tutto ciò? Si tratta di ritagli e spezzettature di discorsi, come dicevo poco fa, piccoli frammenti (κνήσματά τοί ἐστιν καὶ περιτμήματα τῶν λόγων [...] καὶ βραχὺ διηρημένα). Mentre invece bello e degno di stima è l'essere capace di pronunciare un discorso, composto con arte e bellezza, nel tribunale o nel consiglio o innanzi a qualsiasi altra magistratura, davanti alla quale ci sia da discutere; un discorso capace di persuasione e tale che, ritirandosi, meriti non il più piccolo ma il più grande dei premi, e cioè la salvezza di se stessi delle proprie ricchezze e degli amici⁸⁸. Di questo bisogna preoccuparsi e lasciar perdere questi piccoli discorsetti (σμικρολογίας τούτας), se non vuoi dare l'impressione di essere un uomo troppo sciocco e intento solo a chiacchiere vuote e insulse. — SOCRATE: O Ippia caro, sei davvero beato tu, giacché sai a cosa un uomo deve applicarsi: e tu stesso ti ci sei applicato in modo adeguato, come dici. Io invece, a quel che sembra, vittima di una maledizione della sorte, sono sempre nell'incertezza e nell'imbarazzo (πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ αἰεὶ) e vado esponendo a voi sapienti il mio imbarazzo: ma quando lo faccio, sono colmato da voi di parole insultanti. Voi dite infatti, come hai detto tu stesso or ora, che io mi occupo di sciocchezze, di piccolezze e di insulsaggini; ma quando poi, persuaso da voi, dico a mia volta le stesse cose che dite voi [...] ne sento dire di ogni colore da altri di qui e da quell'uomo stesso che non cessa mai di controllarmi (καὶ ὑπὸ τούτου τοῦ ἀνθρώπου τοῦ αἰεὶ

⁸⁸ Non riesco a vedere un contrasto tra queste esortazioni di Ippia e il fatto che invece egli si occupi di tutt'altre cose (antichità, genealogie, ecc.: cfr. *Hipp. Maior* 285 D).

με ἐλέγχοντος): si tratta del mio parente più stretto e abita dove abito io. Non appena rientro a casa e mi ascolta parlare in tal modo, mi chiede se non mi vergogno osando discutere sulla bellezza delle varie occupazioni della vita, io che in modo così manifesto risulato confutato riguardo al bello, nel senso che non so neppure che cosa sia. E come potrai sapere – egli mi dice – quale discorso o quale altra cosa è bella o meno, se ignori che cosa è il bello? E dal momento che sei in questa situazione, credi forse che per te sia meglio vivere piuttosto che morire? Cosicché mi è accaduto di ascoltare gli insulti e rimproveri vostri e suoi. Ma forse è necessario sopportare tutto ciò: ché non c'è nulla di strano se io ne avessi qualche giovamento. E mi sembra, o Ippia, di aver avuto veramente un giovamento dalla discussione avuta con te e con lui: credo infatti di sapere ora quel che vuol dire il proverbio: “difficili le cose belle”» (304 A-E)⁸⁹.

In quest'ultimo brano torna ancora l'abituale atteggiamento di Socrate, la cui l'ironia non fa velo ma anzi sottolinea la benevolenza, la pazienza e lo spirito di comprensione, che, anche psicologicamente, differenziano il suo dialogare dall'oratoria sofistica.

Gli attacchi di Ippia al διαλέγεσθαι socratico ritornano puntualmente anche nell'altro dialogo che da questo sofista prende il nome:

«O Socrate, tu vai sempre intrecciando discorsi di questo genere. Tu prendi ciò che vi è di più difficile nel discorso e ad esso resti attaccato esaminandolo pezzo per pezzo, ma non affronti (ἀγωνίζη) mai, nella sua interezza, la cosa di cui si discute: infatti anche ora, se vuoi, io mostrerò a te con un discorso esauriente, basato su molte testimonianze, che Omero fece Achille migliore di Odisseo e incapace di mentire, mentre fece l'altro ingannatore, gran mentitore e peggiore di Achille. Ma se tu vuoi, contrapponi a tua volta discorso a discorso, per dimostrare la superiorità dell'altro: e questi qui presenti potranno meglio constatare chi dei due parla meglio» (*Ipp. min.* 369 B-C; traduz. mia).

Le critiche così frequentemente ripetute al metodo socratico di “sminuzzare” i discorsi alludono evidentemente al consueto κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι⁹⁰.

⁸⁹ Il proverbio torna in *Cratyl.* 384 A-B.

⁹⁰ Abbiamo visto nel testo passi fondamentali dei dialoghi platonici che contengono accenni critici al modo in cui Socrate intende la discussione e soprattutto al modo in cui interroga. Altri accenni critici al modo socratico di discutere si tro-

Anche nel *Gorgia* sono continue le accuse al modo di discutere di Socrate: Polo (461 B-462 B) osserva che Socrate ama far cadere in contraddizione il suo interlocutore, trascinandolo verso ὁμολογίαι assurde; deplorabile è inoltre la sua ἀγροικία⁹¹; Socrate replica ironicamente che lui e Gorgia, ormai vecchi, possono più facilmente sbagliare e proprio per farsi correggere si circondano di amici giovani (461C-D). E Callicle muove rilievi, che in parte riprendono quelli di Polo: Socrate fa cadere in contraddizione i suoi interlocutori, costringendoli ad indebite ὁμολογίαι e facendo leva sulla loro αἰσχύνη. Questo è un comportamento da δημήγορος: Socrate cioè ricorrerebbe al tipico trucco (σοφόν) di intendere ciò che è per legge quando gli altri parlano di ciò che è per natura e viceversa⁹². A Callicle Socrate risponde dapprima⁹³ rendendo omaggio alla sua παρρησία e alla sua mancanza di αἰσχύνη, ma nello stesso tempo ribadendo con molta fermezza la validità dell' ὁμολογία ai fini della discussione e dell'accertamento della verità. E tutto ciò è continuamente ripetuto da Socrate nel corso della discussione, ogni volta che egli mette Callicle alle strette (488 E-489 A, 492 D, 494 C-D, 495 A). Questi, a sua volta, cerca di sfuggirgli rimproverandogli soprattutto il suo ὄνόματ' ἀρεῖν e il suo φλυαρία λέγειν (489 C-490 A)⁹⁴, e discutendo sempre più di malavoglia con Socrate: Socrate, secondo lui, si serve di sofismi e interroga solo σμικρὰ καὶ ὀλίγου ἄξια e τὰ σμικρὰ τε καὶ στενὰ, cosicché Callicle continua a rispondergli solo per fare piacere a Gorgia (495 B-C, 497A-C). Ancora: Callicle chiede quale è il senso di

vano in *Hipp. min.* 373 B. Si tenga altresì presente *Lach.* 187 E-188 B, in cui Nicia esprime bene i sentimenti che provano gli interlocutori quando sono "catturati" dall'implacabile διαλέγεσθαι socratico, e si veda anche *Charm.* 165 B-166 D (e 175 A-176 A), e *Hipparch.* 228 A 5. Che Socrate con il suo διαλέγεσθαι e con la sua ironia dovesse suscitare risentimenti, malumori e incomprensioni è del tutto evidente: su ciò cfr. SANTAS [1979] pp. 3-9, che sottolinea la singolarità del comportamento del Socrate platonico, a proposito del quale scrive (p. 7): «He was unreal, a unique phenomenon, a Greek upside-down, an Athenian with a Dionysian mind, Apollonian emotions, and Orphic habits».

⁹¹ Cfr. *Gorg.* 461 B-C e 462 E, con la nota di Dodds, p. 224 [462 E 6]. *[supra nota 76]

⁹² Cfr. 482 C-483 A, con le note di Dodds, p. 265.

⁹³ Cfr. 486 D-488 B, con le note di Dodds, pp. 279-80.

⁹⁴ Per il φλυαρία λέγειν cfr. ancora 490 C in fine, e 490 E-491 A; per le repliche di Socrate 491B-C.

una domanda; Socrate, però, non solo non lo dice ma ribatte: «Pensa solo a rispondere!» (498 A); e se Socrate ripete sempre le stesse cose, Callicle dà risposte sempre diverse sugli stessi argomenti (498 C); molto caratteristico il modo in cui Callicle cerca di evitare le confutazioni, cui Socrate contrappone la consueta ironia (499 B-C).

La concezione socratica del διαλέγεσθαι continua a operare anche nelle fasi successive del pensiero platonico e non viene mai meno del tutto, anche se gradatamente si altera, in modo del tutto concomitante alla trasformazione del dialogo scritto.

I primi segni irrevocabili (preannunciati, come abbiamo visto, dall'*Ippia Maggiore*) si colgono già nei cosiddetti “dialoghi di transizione”, come avremo modo di constatare ad esempio parlando del rapporto tra “dialogo” e “competenza” nel *Gorgia*.

Tuttavia la prima parte del *Gorgia* è, quanto al contenuto, ancora tipicamente socratica: Socrate e Cherefonte arrivano “a festa finita”, *[*supra* nota 10] cioè quando Gorgia ha terminato la sua “esibizione” (πολλὰ καὶ καλὰ ἐπιδείξατο: la varietà e la bellezza degli argomenti sono volutamente sottolineati per preparare il contrasto con il dialogare socratico, tutto concentrato su un singolo argomento ben preciso e imperniato su semplici domande). Socrate, che non ha ascoltato questa esibizione perché Cherefonte lo ha costretto a trattenersi nell'agorà (evidente ironia: ci mancava solo Cherefonte per far indugiare Socrate nell'agorà!), interrompe i convenevoli e chiede se Gorgia sia disposto a διαλέγεσθαι e a rimandare ad altra occasione la ripetizione per i ritardatari della sua ἐπίδειξις: desidera infatti sapere qual è la δύναμις della sua τέχνη e che cosa essa proclami e insegni (τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει) (447 B-C).

Nessuna difficoltà, assicura Callicle: lo stesso Gorgia (secondo il costume di tutti i maggiori sofisti) ha appena invitato i suoi uditori a interrogarlo su qualsiasi argomento, dichiarandosi pronto a rispondere a tutte le domande. E Gorgia conferma la sua disponibilità poco più avanti, vantandosi che ormai da molto tempo nessuno è più riuscito a porgli una domanda che gli giunga completamente nuova (la domanda “nuova” è la domanda “sorprendente”, per la quale lì per lì non si ha la risposta pronta, 458 D)⁹⁵.

⁹⁵ E cfr. ancora *Men.* 70 B, dove ἡ εἰκὸς τοὺς εἰδότες è ironico; e tuttavia l'ironia è possibile solo in quanto è vero che solo chi sa, sa rispondere.

Socrate invita Cherefonte a chiedere al Sofista “chi è” (ὅστις ἐστίν). Ma a questo punto si intromette Polo a voler rispondere al posto del maestro, anticipando la latente tensione tra oratoria e dialogo; al dubbio di Cherefonte circa la possibilità che Polo risponda meglio di Gorgia, Polo replica che ciò non è di alcuna importanza, se la risposta sarà “adeguata” per chi ha fatto la domanda. Il breve dialogo tra Cherefonte e Polo è però interrotto da Socrate: Polo, elogiandola come la più bella, ha detto “com’è” e non “cos’è” la τέχνη di Gorgia⁹⁶, e così non ha in realtà risposto alla domanda; Gorgia è perciò invitato a rispondere direttamente⁹⁷.

Con brevi risposte, Gorgia conferma che l’arte di cui è esperto (ἐπιστήμων) è la “retorica”, perciò egli vuole essere chiamato “retore”, e che è capace di rendere “retori” anche altri. Socrate non perde l’occasione e, prima ancora di entrare nel merito, cerca di impegnarlo a proseguire così:

«SOCR.: Vorresti dunque o Gorgia, continuare nel modo in cui stiamo ora discutendo (διαλεγόμεθα), interrogando e rispondendo, e lasciare per un’altra occasione quell’ampiezza di discorsi (μήκος τῶν λόγων), cui Polo aveva dato inizio? Ma non venir meno a ciò che prometti e acconsenti a rispondere brevemente a quanto ti viene richiesto (κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι). – GORG.: Vi sono tuttavia, o Socrate, alcune risposte che esigono necessariamente di essere esposte mediante lunghi discorsi. Nondimeno, mi proverò a risponderti nel modo più breve possibile. Giacché proprio questo è uno dei punti che ho sottolineato, e cioè che nessuno può dire più brevemente di me le stesse cose. – SOC.R.: Questo è proprio quel che ci vuole, o Gorgia; e di questo, della brachilogia, dacci ora una prova, della macrologia, invece, un’altra volta. – GORG.: Lo farò, e tu dirai di non aver ascoltato da nessuno risposte più brevi» (449 B-C).

E siccome Gorgia subito dopo, a due domande consecutive, risponde solo «sì», scatta l’ironia di Socrate:

«Per Era, o Gorgia, come ammiro le tue risposte! Rispondi proprio nel modo più breve possibile!» (449 D)⁹⁸.

⁹⁶ E su ciò sono da vedere le precisazioni di Socrate in *Gorg.* 463 B-C e 466 A.

⁹⁷ Su tutto ciò cfr. 447 A-449 A.

⁹⁸ A proposito dell’affermazione successiva di Socrate, secondo la quale la retorica renderebbe capaci non solo di parlare ma anche di *φρονεῖν* *[cap. 3, p. 174

La discussione tra Socrate e Gorgia si incanala nei binari tipici del διαλέγεσθαι socratico, la cui tematica e le cui movenze sono sostanzialmente identiche a quelle dei “dialoghi giovanili” o socratici. Ma dopo che Socrate ha messo in luce la contraddizione in cui Gorgia è caduto, Polo lo accusa di essere scortese a discutere in questo modo; Socrate sembra accettare il rimprovero ed essere pronto a farsi correggere, ma a condizione che Polo gli assicuri di non ricorrere alla “macrologia”⁹⁹. Polo protesta, sostenendo che con questo stragemma gli si vuole impedire di dire ciò che gli pare, e Socrate, dopo aver cercato di tranquillizzarlo, aggiunge:

«Ma vedi un po’ l’altra faccia della questione: se fai lunghi discorsi e non vuoi rispondere alle mie domande, non capiterebbe a me la bella disgrazia di non potermene andare e di non poter fare a meno di ascoltarti? Se ti sta invece a cuore questo nostro discorso e t’interessa renderlo più corretto, rimetti pure in discussione, come ora dicevo, tutto quello che vuoi, e, in parte interrogando, in parte essendo interrogato, come abbiamo fatto io e Gorgia, confuta e lasciati confutare» (461 E-462 A)¹⁰⁰.

nota 53] intorno agli stessi argomenti, DODDS [1959a] pp. 195-6, scrive che, per la sensibilità di un lettore moderno, Gorgia dovrebbe rifiutare questa assunzione e far valere l’idea che la retorica riguardi solo gli elementi formali del discorso. Aggiunge però – giustamente – che tale distinzione tra forma e contenuto non era ancora avvertita con chiarezza e che essa può essere tirata in ballo in questo caso non senza qualche difficoltà. Su tutta la parte del *Gorgia* considerata nel testo è da tenere sempre presente il commento di Dodds, il quale a p. 199 (a proposito di *Gorg.* 451 D) giustamente difende la lezione περὶ ὅ di Hirschig contro quella περὶ οὗ accolta da Burnet e Croiset; a p. 200 (sempre a proposito di *Gorg.* 451 D) cita la frase di Isocrate, discepolo di Gorgia: πάντων τῶν ἐνόντων ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει πλείστων ἀγαθῶν αἴτιον, riferita all’arte del parlare (*Nicocl.* 5 e *paneg.* 3-4); a p. 205 (a proposito di *Gorg.* 454 B) propone un pertinente confronto con *Phaedr.* 261 C-D.

⁹⁹ Le parole di Socrate sono quelle tipiche del suo atteggiamento ironico, e anche l’espressione ἐὰν μοι ἐν μόνον φυλάττης, contrariamente alle sue abitudini, non significa la richiesta di spiegazioni su un punto, ma la richiesta di un metodo di discussione: anche qui può vedersi una sottile ironia, perché Polo è a corto di argomenti e sembra solo fare sproloqui.

¹⁰⁰ Il contrasto tra πειθώ sofistica e πειθώ socratica sfocia nel *Gorgia* nell’opposizione radicale di “retorica” e “filosofia”, con tutti i risvolti etici e politici che Platone vi vede impliciti. La retorica, infatti, vi è definita come κολακεία, cioè come “adulazione” e, nello stesso tempo, come “contraffazione” e “simulazione”;

L'esame si potrebbe estendere anche a ciò che segue¹⁰¹, ma quanto detto fin qui può bastare, salvo rilevare che anche nel *Menone* e nell'*Eutidemo* i temi caratteristici dell'ἔρωτῶν καὶ ἀποκρίνεσθαι e del διαλέγεσθαι sono ancora presenti¹⁰², come continuano ad esserlo, benché in modo sempre più accidentale ed estrinseco, anche nei successivi dialoghi della maturità e della vecchiaia, mostrando così il graduale innestarsi della διαλεκτικὴ τέχνη platonica nel seno stesso del διαλέγεσθαι socratico.

Il confronto puntuale tra il modo sofistico e il modo socratico di discutere mette in luce l'opposizione tra due concezioni della discussione: una che la intende come un reciproco scambio di opinioni e quindi come una reciproca opera di persuasione, al termine della quale non ci sono né vinti né vincitori, ma solo persone che hanno collaborato alla ricerca della verità; e un'altra che la intende invece come gara (ἄγών), come contesa, al termine della quale deve necessariamente esserci un vinto e un vincitore. Non senza ragione Socrate ritiene l'ἀγωνίζεσθαι connaturato con ogni forma di oratoria (giudiziaria, politica, epidittica) e con lo stesso magistero sofistico.

quattro sono le "arti" o "scienze" che concernono l'uomo: ginnastica, medicina, legislazione e giustizia; e quattro sono le forme della κολακεία che ad esse si contrappongono: cosmetica, culinaria, retorica e sofistica (per un uso analogo del termine cfr. *Alcib. I* 120 B; *symp.* 184 C, *resp.* VII 538 B-539 A, ecc. e *soph.* 222 E-223 A, dove la κολακεία è considerata parte dell'arte della persuasione). Il loro essere forme di κολακεία è provato dal fatto che esse sono non τέχναι ma forme di ἐμπειρία e che esse hanno come scopo non l'ἀγαθόν ma l'ἡδονή (*Gorg.* 462 B-466 A, e più volte ripresa: cfr. 500 A-B, 500 E-501 C, 501 D-502 D, 502 E-503 D, 517 B-522 E). Come tale, la retorica si contrappone alla filosofia e si rivela come l'espressione adeguata di una politica che si proponga come fine non il bene dei cittadini ma la sollecitazione e la soddisfazione dei loro desideri. Sui problemi etici e politici qui accennati avremo modo di tornare ancora, ma tanto basti per sottolineare come questa contrapposizione assuma nel *Gorgia* le caratteristiche proprie del platonismo maturo, quali saranno sviluppate nel *Simposio* (cfr. per es. 198 A-199 B) e soprattutto nel *Fedro* (cfr. 258 D-262 C, 266 C-274 A, 277 B-278 D).

¹⁰¹ Cfr. le parole di Socrate a Polo in 475 D-E o l'invito di Socrate a Callicle in 500 B a rispondere con sincerità solo se è persuaso: cosa su cui Socrate si mostra particolarmente insistente, data l'importanza delle questioni che sta trattando: cfr. 500 E e 501B. Ma la risposta di Callicle è del tutto deludente: cfr. 501 C; e con ciò è da mettere a confronto quel che è detto in 509 E-510 A.

¹⁰² Cfr., per es., *Men.* 71 D-E, 76 B, E, 77 A, 84 A-D, 86 A, 99 E; *Euthyd.* 271 A, 273 A, 274 B, 275 B-C, 276 D-E, 283 B, 287 C-D, 295 A-E, 301 C, 304 A-B, 305 B.

Nel *Protagora* il Sofista fa questa emblematica dichiarazione:

«Socrate – disse – già con molti sono disceso in campo nell'agone dei discorsi (πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμεν ἄνθρώποις) e se avessi fatto ciò che tu mi chiedi, se avessi cioè parlato come l'avversario (ὁ ἀντιλέγων) m'invitava a parlare, non sarei apparso migliore a nessuno, né la rinomanza di Protagora si sarebbe diffusa tra i Greci» (335 A)¹⁰³.

Nell'*Ippia minore* (364 A), dopo che Socrate ha ironicamente osservato che nessun atleta ha mai affrontato i giuochi olimpici con lo stesso spirito di sicurezza e di vittoria con cui Ippia affronta i dibattiti, Ippia accentua ancor di più nella sua risposta questo motivo, rivendicando per sé quel termine ἀγωνίζεσθαι che Socrate si era limitato ad adoperare per altri. E più avanti sarà proprio Ippia a criticare l'ἀγωνίζεσθαι di Socrate (369 C)¹⁰⁴.

Nella parte finale del *Carmide* (175 A-176 A), Socrate attribuisce alla propria incapacità il fallimento delle ricerche su che cosa sia la

¹⁰³ Per l'atteggiamento agonistico di Protagora cfr. anche 333 D, E; per lo stato d'animo agonistico di Ippia cfr. 315 C (cfr. anche *Hipp. Maior* 287 A-B, E, 288 A, B, 291 B, D; stato d'animo che Socrate finge di condividere: cfr. 286 C-E, 287 A); lo stesso Crizia si stizzisce perché non tollera di essere confutato: cfr. *Charm.* 162 C-E; e simile è lo stato d'animo di Polo (*Gorg.* 461 B-C, 467 B) e di Callicle (*Gorg.* 481 B-C); sulla distinzione tra discutere e contendere fatta da Prodicò cfr. *Protag.* 337A-B. In particolare, per il nesso del motivo del contraddire (ἐναντία λέγειν) con quello dell'ingannare (ἐξαπατᾶν) cfr. le riflessioni che Socrate attribuisce a Meleto in *apol.* 27 A, e quanto detto in *Hipparch.* 225 D-226 A: μὴ τοίνυν με ἐπιχείρει ἐξαπατᾶν, ἄνδρα πρεσβύτερον ἤδη οὕτω νέος ὢν, ἀποκρινόμενος ὥσπερ νυνδὴ ἅ οὐδ' αὐτὸς οἶει, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς εἰπέ. CALOGERO [1938b] *ad loc.* giustamente osserva: «E anche del più schietto stile socratico è il prospettare l'errata risposta dell'interlocutore come prodotto di una sua intenzione ingannatrice (ἐξαπατᾶν) piuttosto che di una sua ignoranza: dove non c'è più neppure ironia, ma solo benevolo sforzo di facilitare all'interlocutore la correzione, togliendo ad essa ogni sapore di sconfitta. Ciò doveva apparire assai nuovo (non sarebbe stato, altrimenti, tante volte rispecchiato nei dialoghi) a chi, come Platone, aveva la finezza necessaria per intender lo spirito della dissimulazione socratica, e insieme era abituato all'ambiente delle discussioni sofistiche, in cui il gusto della vittoria sull'avversario prevaleva su quello della disinteressata persuasione a un'idea». Cfr. ancora *Hipparch.* 228 A, 229 E.

¹⁰⁴ Cfr. ancora *Hipp. Maior* 285 B, 286 C-287 C (che abbiamo citato), 289 A, 297 E; *Crit.* 48 E, 51 A; *Euthyphr.* 6 A-B (citato); *Lys.* 211 B, 216 A.

σωφροσύνη *[cap. 3, p. 165, cap. 7, p. 360 nota 27 e p. 375], quasi abbia dovuto soccombere all'atteggiamento agonistico che Crizia ha tenuto nella conversazione: Crizia, infatti, dopo aver a lungo e con insofferenza resistito alla tentazione di intervenire nella discussione, nel vedere la sua definizione della σωφροσύνη confutata da Socrate a causa dell'inesperta difesa di Carmide, rompe gli indugi e prende la parola (162 C-D). Ma la sua condotta è quanto di più alieno dallo spirito del διαλέγεσθαι socratico, dominata com'è dal pungolo della contesa (ἄγωνιῶν), dall'amor di successo (φιλοτίμως ἔχων), dall'impazienza e dall'aggressività (ἀλλὰ μοι ἔδοξεν ὀργισθῆναι)¹⁰⁵. E, come vedremo, anche Crizia ha qualcosa da dire sul modo di discutere di Socrate, il quale ha in effetti, talvolta, qualche scatto di insofferenza¹⁰⁶, ma che, di norma, pone nel suo διαλέγεσθαι tutta la benevolenza, la pazienza e lo spirito di comprensione possibili, esortando continuamente in tal senso anche i propri interlocutori¹⁰⁷.

Come è detto nell'*Ipparco*, il dialogare non è una contesa fatta di colpi sleali (ἡδίκημένος, 225 B 10), ma un porre la maggiore attenzione possibile alle questioni discusse, con ordine e calma. Onde Socrate all'amico che confessa il proprio imbarazzo può replicare: οὐκ ἄδίκως γε σὺ ἀπορῶν (231C e 225 B-C).

Gorgia, dal canto suo, esalta le capacità persuasive del retore in questi termini:

«Ecco perché posso dire che in qualsivoglia città vadano un retore e un medico, se una discussione si aprisse (λόγῳ διαγωνίζεσθαι) nell'assemblea popolare o in un'altra riunione qualsiasi, per decidere quale dei due debba essere scelto in qualità di medico, il medico non comparirebbe affatto, mentre il retore, se lo volesse, verrebbe eletto. E così se il retore si trovasse a concorrere con qualsiasi altro tecnico, più di ogni altro riuscirebbe a farsi scegliere, poiché non v'è materia su cui non riesca più persuasivo di qualsiasi competente di fronte a una massa di persone: tale e tanto grande è la potenza dell'arte» (*Gorg.* 456 B-C)¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cfr. ancora 169 C-D, in cui Crizia cerca di mascherare in tutti i modi il proprio imbarazzo.

¹⁰⁶ Cfr. per es. *Protag.* 330 D.

¹⁰⁷ Cfr. *Alcib.* I 104 D, 109 D, 126 D; *Euthyphr.* 11 E; *Lach.* 196 A-B (e non si dimentichino le già viste esortazioni ai giudici a non adirarsi nell'*Apologia*).

¹⁰⁸ Si vedano in proposito le fini affermazioni di GOLDSCHMIDT [1947] pp.

Ma allorché Gorgia asserisce che se qualcuno fa un uso ingiusto della retorica non si deve darle la colpa a chi gliela ha insegnata, Socrate, che si appresta a mettere in luce la contraddittorietà di questa affermazione, fa una precisazione importante: è molto raro, egli dice, che in una discussione gli interlocutori riescano a concordare una definizione (διορισόμενοι πρὸς ἀλλήλους) su ciò intorno a cui si sono impegnati a discutere (διαλέγεσθαι), a dare e ricevere scambievolmente insegnamenti, e poi si congedino tranquillamente. In genere quello che prevale è uno spirito agonistico e un desiderio di averla vinta, cosicché gli interlocutori si separano dopo essersi insultati e in modo assai villano. È proprio questa problematicità dei rapporti tra i dialoganti che contiene in sé il presupposto di un conflitto che emergerà sempre più nettamente e drammaticamente nelle altre due parti del dialogo, coinvolgendo con risvolti drammatici lo stesso tema del διαλέγεσθαι.

“Eristica” è il termine che designa il “contendere discutendo” proprio dei Sofisti, il loro agonismo, il loro spirito di contraddizione, il loro desiderio di vittoria, frequentemente tradotto con metafore tratte dalla lotta e da altre gare ginniche¹⁰⁹: i discorsi paragonati alle gare di corsa; l’oratoria di Protagora a un pugno che annebbia la vista¹¹⁰. E l’atteggiamento agonistico si manifesta soprattutto nell’ἀν-

24-31. Egli definisce come “immagine” la prima fase del procedimento dialettico e richiama espressamente, a questo proposito, quanto Platone dice sui παρακλητικὰ τῆς διανοίας in *resp.* VII 523 E-524 C: essi consistono nell’avvertire una contraddizione, e questa suscita il risveglio della riflessione: in questo caso si tratta di sensazioni. Nell’ambito dei valori morali, le contraddizioni sono altrettanto numerose, ma qui si tratta piuttosto di opinioni; in questo caso, piuttosto che risvegliare alla riflessione, le contraddizioni tendono ad essere fuggite o ignorate, in forza dell’amor proprio di ciascuno. Onde l’amor di vittoria e lo spirito di difesa, il desiderio di smettere di discutere (ma a proposito di *Protag.* 335 B si dovrebbe piuttosto parlare di impossibilità di continuare a discutere), l’accusa all’altro di non essere franco, le ingiurie, la collera, ecc. Da ciò l’esigenza di costituire anche in quest’ambito una scienza che abbia valore paradigmatico: e questa esigenza trova espressione per l’appunto in quei dialoghi (giovanili e aporetici) che si presentano come “tentativi di definizione”.

¹⁰⁹ Un tema sul quale è da tenere presente il materiale raccolto e discusso da BENKENDORF [1966]). E queste immagini agonistiche ricorrono continuamente anche in seguito.

¹¹⁰ Cfr. *Protag.* 335 E-336 A, 339 E * [*supra* p. 69] e cfr. anche *Euthyd.* 303 A.

τιλέγειν¹¹¹: sull'“antilogia” aveva scritto due libri Protagora; Eutidemo e Dionisodoro sono anche pancraziasti e, nell'*Eutidemo*, vengono presentati da Socrate con enfasi ironica:

«Quanto alla loro sapienza, di cui mi chiedi: portentosa, Critone! Puramente onniscienti. Fino ad ora, anzi, non sai chi siano i pancraziasti! Eh sì, perché l'uno e l'altro sono assolutamente preparati ad ogni genere di combattimento [...]. Fortissimi sono poi nelle competizioni giudiziarie e nell'istruire gli altri a parlare ed a comporre discorsi propri da tribunale (τὴν ἐν τοῖς δικαστηρίοις μάχην κρατίστω καὶ ἀγωνίσασθαι καὶ ἄλλον διδάξαι λέγειν καὶ συγγράφεσθαι λόγους οἷους εἰς τὰ δικαστήρια). Prima erano valenti solamente in questo; ora hanno raggiunto la massima perfezione nell'arte pancraziastica. Il solo genere di lotta (μάχη) che non avevano ancora coltivato, l'hanno oggi praticato a fondo, sì che nessuno potrebbe controbatterli, tanto terribili sono divenuti nel combattere entro il campo delle parole, e a confutare qualsiasi cosa si dica, falsa o vera che sia (ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι τε καὶ ἐξελέγγειν τὸ ἀεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἐὰν τε ψεῦδος ἐὰν τε ἀληθὲς ᾖ)» (271 B-272 B).

Come tali l'ἐρίζειν, l'ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι, l'ἀγωνίζεσθαι sono l'esatto contraltare del διαλέγεσθαι socratico.

Tutti i motivi che mettono in difficoltà il διαλέγεσθαι socratico sembrano fatti apposta per esaltare l'efficacia del fluente dispiegarsi della fascinosa oratoria sofistica. Alla fine dell'*Ippia maggiore* (304 A-B), abbiamo visto l'entusiasmo di Ippia per la capacità di εὖ καὶ καλῶς καταστήσασθαι τὸν λόγον, degna di conseguire con la persuasione, davanti al tribunale, al consiglio, o a qualunque altra magistratura, il massimo premio, e cioè la salvezza di se stessi, dei propri beni e degli amici. In effetti, nel dibattito oratorio giudiziario era, fuor di metafora, definito un “agone” (ἀγών)¹¹² perché si ricorreva a

¹¹¹ Sugli antilogici cfr. anche *Lys.* 216 B. La contrapposizione di eristica e dialettica diventerà un tema importante nei dialoghi successivi di Platone: cfr. per es. *Men.* 75 C-D, 80 E, 81 D; *Phaedr.* 269 D; *Theaet.* 164 C, 167 D-168 C, 172 C-173 C, 176 B-C; *soph.* 224 E-226 A. E naturalmente anche la vita politica è un ἀγών: cfr. *Alcib.* I 119 B-D e 120 B.

¹¹² Cfr. *apol.* 34 C: εἰ ὁ μὲν καὶ ἐλάττω τουτουὶ τοῦ ἀγῶνος ἀγῶνα ἀγωνιζόμενος, e in *Crit.* 45 E il processo di Socrate è chiamato da Critone ὁ ἀγὼν τῆς δίκης. Quando perciò FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 157-8, esclude che Socrate, fautore del dialogo, sarebbe stato disposto o capace di tenere un discorso

ogni mezzo, pur di raggiungere lo scopo: come afferma Socrate, si fa di tutto per impietosire i giudici, si fomentano animosità e persino odio nei confronti dell'imputato, si istigano i giudici a pronunciarsi sull'onda di cori di dissenso o di applausi. In un clima del genere evidentemente non ci si cura di comprendere il punto di vista altrui e di rendere conto del proprio, ma solo di sconfiggere l'avversario, imponendo il proprio punto di vista come il migliore. In sostanza è la situazione più favorevole a "rendere più forte il discorso più debole" (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν), ad esibire abilità fascinatoria e menzognera o capziosità avvocatessa¹¹³.

La svalutazione dell' "agone" oratorio-giudiziario non è propria solo di Socrate, ma è condivisa anche dai "moderati" e "benpensanti" e non deriva, come potrebbe sembrare, da una più avanzata esigenza di libertà e dei diritti individuali, ma rientra nel consueto – consueto anche ai giorni nostri – repertorio delle critiche alla "degenerazione" intrinseca delle strutture politiche e giuridiche della democrazia. Per l'atteggiamento che ho definito "moderato" si tenga presente quanto afferma Lachete a proposito di Nicia:

«Ma io non capisco quello che egli vuol dire [...] a me Nicia dà l'impressione che egli non voglia generosamente riconoscere (γενναίως ὁμολογεῖν) che non dice nulla di sensato, ma si va rigirando sottoso-

lungo come quello dell'*Apologia* e rinvia perciò a quanto detto in *Gorg.* 486 B, 521E e 526 E sgg. (dando altresì un eccessivo credito ad alcune espressioni di Senofonte o alla testimonianza di Massimo di Tiro), egli non tiene conto della speciale situazione in cui Socrate si trova e della valutazione che dà del dibattito processuale, e che i passi del *Gorgia* stanno solo a indicare, *a posteriori*, l'incapacità di Socrate agli occhi di Callicle, per non essere riuscito a evitare la condanna. Ma questo tema torna spesso anche negli altri dialoghi platonici che qui consideriamo. Cfr. ancora *Hipp. Maior* 285 B, 286 C-287 C, 289 A, 297 E; *Crit.* 48 E, 51A; *Euthyphr.* 6 A-B; *Lys.* 211 B, 216 A. Sul "commettere ingiustizia" discutendo cfr. *Charm.* 156 A.

¹¹³ Cfr. *apol.* 17 C, 21 A, 30 C, 31 E, 34 C, 37 A. Data questa presentazione si comprendono bene l'animosità e l'irritazione dei giudici e degli ascoltatori nei confronti di Socrate **[supra* nota 90]; possiamo così spiegarci le difficoltà che egli incontra nel farsi dare risposte quando interroga (e la legge gliene dava il diritto!) il suo principale accusatore, Meleto (*apol.* 24 C-28 A). E Meleto risponde solo quando vi è costretto **[cap. 2, p. 114 e cap. 5, p. 284-5]* dall'obbligo imposto dalla legge, Cfr. in proposito BRICKHOUSE-SMITH [1985] (rist. in BENSON [1992] pp.14-34) e BRICKHOUSE-SMITH [1989] pp. 27-37, 109-24.

pra per nascondere il suo imbarazzo e la sua difficoltà (ἀλλὰ στρέφεται ἄνω καὶ κάτω ἐπικρυπτόμενος τὴν αὐτοῦ ἀπορίαν). Ma anche noi, poco fa, saremmo stati capaci di rigirarci a questo modo se avessimo voluto che le nostre affermazioni non apparissero contraddittorie (εἰ ἐβουλόμεθα μὴ δοκεῖν ἐναντία ἡμῖν αὐτοῖς λέγειν). Se noi stesso parlando in tribunale, il far questo potrebbe avere una qualche ragione e giustificazione (λόγον), ma in una discussione come questa, che vantaggio c'è ad abbellirsi vanamente con discorsi privi di senso?» (*Lach.* 196 A-B).

Tutto ciò potrebbe essere agevolmente confermato da un esame di quanto ci è pervenuto dell'oratoria giudiziaria antica¹¹⁴. È da rilevare, tuttavia, che mentre per i "moderati" si tratta, in generale, di sopportare un "male necessario", Socrate, come vedremo nel prossimo capitolo, va invece oltre e non rinuncia in nessuna circostanza a corrispondere alle esigenze del suo διαλέγεσθαι, benché consapevole del fatto che l'"agone" oratorio-giuridico è la situazione meno favorevole al suo pacato διαλέγεσθαι, che non prevede altri limiti se non quelli che gli interlocutori spontaneamente si danno e non conosce né animosità né fretta di concludere vittoriosamente. Nel secondo discorso dell'*Apologia*, dopo aver avanzato la richiesta di essere mantenuto a pubbliche spese, egli dice:

«Io sono convinto di non fare torto ad alcun uomo volontariamente, ma non riesco a convincere voi di questo. Troppo poco tempo ne abbiamo discusso insieme (ὀλίγον γὰρ χρόνον ἀλλήλοις διελέγεμεθα). Se infatti fosse valida anche per voi – come lo è per altri uomini – la legge di non giudicare un processo capitale in un solo giorno, ma in molti, voi ne rimarreste persuasi. Ora invece non è facile dissolvere in piccolo tratto di tempo accuse così grandi» (37 A-B).

Vedremo subito, tuttavia, a che genere di persuasione il διαλέγεσθαι socratico sia intimamente connesso e come su di esso, si incentri il contrasto decisivo tra Socrate e la sofistica.

¹¹⁴ Basti qui rinviare alle fonti prese in considerazione da DOVER [1974] pp. 56-7.

CAPITOLO SECONDO

PERSUASIONE E IRONIA

La peculiare importanza assunta dalla problematica relativa al concetto e ai metodi del “persuadere” (πειπειν)¹ trova ampia spiegazione nella passione per i discorsi, l’amore per le dispute e le contese verbali, per i dibattiti politici e giudiziari, il prestigio riconosciuto all’abilità oratoria, che costituiscono il contesto in cui si inserisce l’at-

¹ Già nella tradizione poetica precedente la rappresentazione della “persuasione” (πειπῶν) presenta un’ambiguità significativa. Per un verso, infatti, Πειπῶν è figlia di Ate (AESCHIL. *Agam.* 385-7) e dunque una divinità malevola e ingannatrice (doliva è chiamata in AESCHIL. *Coeeph.* 726); per altro verso essa è invece connessa con Afrodite (HSIOD. *op.* 73-4; PIND. *Pyth.* IV 39-40; AESCHIL. *Suppl.* 103543), ed è quindi una divinità benefica e pacificatrice, che induce alla concordia mediante un’attrazione e una seduzione analoghe a quelle erotiche. Grazie alla persuasione gli uomini hanno potuto fondare città, instaurare leggi e realizzare una vita associata, al contrario degli animali che agiscono sempre per istinto di violenza (βία; cfr. AESCHIL. *Eumen.*). Dell’emergere degli aspetti negativi o ambigui della πειπῶν già insiti nella tradizione letteraria, furono in seguito ritenuti responsabili sofisti, retori, oratori e demagoghi. Non era forse diventata anch’essa uno strumento di dominio? Per questo, pur essendo ben presto l’opposizione di πειπῶν a βία assunta a simbolo di quella tra “democrazia” e “tirannide”, Euripide poteva nell’*Ecuba* (814-9) definire la πειπῶν «tiranna (τυράννων) del genere umano» e nella *Medea* (che è del 431a.C.) Medea, parlando prima a se stessa e poi a Giasone, poteva mettere sotto accusa l’arte del ben parlare, che contraffà la verità dei fatti (vv. 579-83, trad. Valgimigli): «Certo io sono in più cose diversa dalla più parte degli esseri umani. Per me l’uomo iniquo (ἀφίκον) che insieme è abile parlatore (σοφόν) merita il maggior castigo. Confidando colui di poter accomodare e celare con le parole (γλῶσση) le sue nequizie, è capace di tutto. Ma la sua abilità non va poi troppo oltre. [E ora parla a Giasone] E così anche tu. Non venirmi davanti con quella tua maschera di persona dabbene e di buon parlatore (λεγεῖν τε δεινόν)». Su πειπῶν come caratteristica della vita civilizzata e democratica cfr. OLIVER [1960] pp. 101-9.

tività dei Sofisti e sono largamente documentati, come abbiamo accennato, dalla letteratura del tempo².

In effetti i Sofisti avevano saputo fare della “persuasione” e dei vantaggi che ne derivavano il merito principale della loro oratoria e il punto di forza del loro magistero, finendo per accreditarne il valore anche in base alla capacità di rendere persuasive le tesi più bizzarre e paradossali.

Il successo di questo tipo di “persuasione” sofistica trova terreno fertile soprattutto nei giovani, che nelle varie città visitate dai Sofisti non esitano ad abbandonare parenti, maestri ed amici per seguirli, pagando denaro e per di più serbando loro sincera gratitudine.

Tenuto il debito conto dell’aspetto positivo e innovativo del movimento sofistico – con la sua irriverenza verso i valori tradizionali esso contribuisce ad introdurre nella società e nella cultura del tempo la consapevolezza, mondana e laica, della necessità di una “arte politica” (τέχνη πολιτική) e di una “arte della parola” (τέχνη ῥητορική) – ciò che propriamente interessa mettere in evidenza in questa sede è che, agli occhi del Socrate platonico, i Sofisti non si pongono il problema nei termini di un vero sapere, di una vera “scienza” (ἐπιστήμη); essi restano sul piano dell’“opinione” (δόξα), anzi della molteplicità delle opinioni, e non possono, quindi, che far leva su fattori di ordine psicagogico, utilitari ed emotivi, per raggiungere i loro obiettivi. Il principio “rendere più forte il discorso più debole” (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν) di Protagora, le tesi di Gorgia sul “discorso” (λόγος) come “grande dominatore” (μέγας δυνάστης), sulla ricerca dell’ “opportunità” (καιρός) e sull’ “inganno” (ἀπάτη), la “sinonimica” di Prodicco, ecc., ne sono gli esempi più emblematici.

Sotto questo profilo già le prime battute dell’*Apologia* sono par-

² Si pensi per fare solo alcuni esempi, alle *Storie* di Tuciddide, alle *Nuvole* e alle *Vespe* di Aristofane, alla pseudo-senofontea *Costituzione degli Ateniesi*, e via dicendo. Secondo MOTTE [1981] la presenza continua nei dialoghi della coppia πειθώ-βία fa eco all’importante dibattito etico e politico che vide impegnati diversi pensatori del V secolo a.C.; per apportare chiarezza in questo dibattito Platone estende la problematica ai campi della psicologia e della metafisica, e benché egli si risolva risolutamente per un’etica della giusta persuasione, fondata sulla ricerca della verità, alcune sue concezioni politiche, per l’eccessivo idealismo che le ispira, suscitano una certa diffidenza.

ticolarmente significative³: allorché Socrate prende la parola per difendersi, egli rende innanzi tutto omaggio all'abilità oratoria e alla capacità persuasiva dei suoi accusatori:

³ Sull'opposizione tra Socrate e i suoi accusatori nella prima parte dell'*Apologia* platonica sono molto interessanti le considerazioni di FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp.160-3, e soprattutto di TH. MEYER [1962] pp. 115-56, che divide la trattazione nel modo seguente: «Sokrates in der Auseinandersetzung (a) mit der Gerichterede als einer Form der Rhetorik (pp. 115-28); (b) mit dem Gehalt der Anklage (pp. 129-38); (c) mit der Hintermänner der Anklage (pp. 138-56)». Su molti punti della sua trattazione avremo occasione di tornare. Sull'autenticità dell'*Apologia* gli unici a sollevare dubbi sono stati AST [1816] pp. 474-9, e ZÜRCHER [1954] (che ritiene non autentico tutto il *corpus* platonico), mentre circa la data della sua composizione mancano gli elementi necessari a raggiungere una conclusione sicura. La critica ha sostanzialmente oscillato tra due tesi: o l'ha ritenuta la prima opera scritta da Platone, oppure ha ritenuto che sia stata scritta dopo il *Protagora*, se non ancora più tardi. L'ipotesi che allo stato sembra essere la più attendibile è che essa sia stata scritta subito dopo il processo e la morte di Socrate, e che quindi sia la prima opera composta da Platone: così ZELLER II 1 [1922] p. 529 n.1, ADAM [1887] p. xxxi, RAEDER [1905] p. 92, WOLFF [1929] p. 85, MONTUORI [1974] p. 85 e pp. 328-57, GUTHRIE IV [1975] p. 72, KAHN [1980] pp. 307-8 e altri. CROISSET [1925] p. 132, si basa su impressioni soggettive di tono e di stile per sostenere che essa deve essere stata scritta non dopo la morte di Socrate (diversi sarebbero stati i sentimenti di Platone), ma subito dopo il processo, quando le parole di Socrate erano ancora fresche nella memoria. GAUSS I 2 [1954] p. 10, pur ritenendo che l'*Apologia* sia stata scritta a Megara, giustamente critica la tesi di von der Mühlh secondo la quale l'*Apologia* e il *Critone*, esprimendo il bisogno di rappresentare in modo evidente la figura di Socrate, sarebbero da collocare accanto al *Fedone* e al *Simposio*; altre indicazioni in FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 330 n. 4 (che tuttavia è contrario alla tesi di una redazione troppo alta dell'*Apologia*). Cfr. anche BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 1-2, i quali sono dell'opinione che appartenga al gruppo dei dialoghi giovanili, benché se ne distingua soprattutto per due aspetti: è l'unico scritto in cui Platone si presenta esplicitamente come testimone di ciò che Socrate disse e l'unico in cui Socrate non dialoga con altri. Per questo i tre discorsi che Socrate pronuncia sono da considerarsi, per coloro che sono persuasi della attendibilità storica dell'*Apologia* (cfr. ad esempio NUSSBAUM [1961], secondo cui la tecnica intellettuale messa in opera da Socrate è quella che conosciamo dagli altri scritti socratici di Platone, come si vede dall'esame dei temi trattati: la sua difesa, la sua missione divina, i rapporti tra saggezza e conoscenza; e VLASTOS [1971a] pp. 1-21), un'esposizione della filosofia del Socrate storico e dunque un criterio per stabilire cosa vi è di genuinamente socratico negli altri scritti di Platone. Chi ha cercato di sostenere una datazione più bassa lo ha fatto in base ad argomentazioni per la verità non molto convincenti, ad esempio: (a) in base alla sua posteriorità (che è solo una congettura, e per di più non molto verisimile) rispetto all'*Apologia*

«Che cosa voi, o giudici Ateniesi (ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι⁴), abbiate provato a causa dei miei accusatori, io non so; ma, quanto a me, a causa loro per poco non mi dimenticai me stesso [...] Così persuasivamente essi parlarono (οὕτω πιθανῶς ἔλεγον)» (17 A).

di Senofonte, che però non poté essere scritta prima del 394 a.C., anno in cui Senofonte tornò dall'Asia Minore (ARNIM [1923]; per la priorità dello scritto platonico cfr. CHROUST [1957] pp. 18-9, per la priorità dello scritto senofonteo cfr. HACKFORTH [1933] pp. 8-45: ma sulla questione del rapporto tra le due Apologie non è qui il caso di soffermarci: cfr. la bibliografia data da MAGALHÃES VILHENA [1952] pp. 226-8, MONTUORI [1968] pp. 125-39, che fissa al 386 il *terminus post quem* e fornisce tutta la bibliografia, e GUTHRIE III [1969] p. 340 n.1); oppure (b) in base alla convinzione che essa fosse stata scritta per rispondere alla Κατηγορία di Policrate del 393 a.C. (cfr. COULTER [1964] p. 303 n. 65: ma sappiamo che questa risposta deve essere identificata piuttosto con il *Gorgia*). Cfr. anche LEISEGANG [1950] col. 2395, CHROUST [1957] p. 43, che la considera scritta dopo il *Carmide*, il *Protagora*, il *Liside*, l'*Eutifrone* e forse anche il *Menone*; TH. MEYER [1962] p. 172, e MASARACCHIA [1964] p. 128 sgg., ritengono che l'*Apologia* e il *Critone* siano posteriori ai dialoghi aporetici e si inquadrino nelle reazioni che i socratici manifestarono nei confronti dell'accusa di Policrate e dell'interpretazione antistenica di Socrate che in quell'accusa era presupposta. Anche ERBSE [1975] ritiene l'*Apologia* posteriore al *Gorgia*. Quanto detto fin qui impedisce di consentire con la sua tesi, secondo la quale Platone, pur non avendo ancora chiare le idee sulla retorica, che esporrà nel *Fedro*, nel discorso di difesa di Socrate delinea un nuovo tipo di retorica produttiva e positiva, in aperto contrasto con la concezione totalmente negativa esposta nel *Gorgia*: il che dovrebbe indurre a ritenere questo dialogo anteriore all'*Apologia*. La collocazione dell'*Apologia* subito dopo il processo e la morte di Socrate conduce, secondo Erbse, a numerose incongruenze: si dovrebbe ad esempio pensare che Platone rimandi a ciò che non ha ancora scritto, visti i numerosi casi in cui le parole di Socrate implicano riferimenti a dottrine esposte in altri dialoghi; è invece evidente che Platone, quando la scrive, si rivolge a lettori che già conoscono gli altri dialoghi etici (ma in questo caso Erbse non si mostra coerente, poiché in altre occasioni egli spiega le parole di Socrate proprio in riferimento alla circostanza che nell'*Apologia* i destinatari del discorso non sono i diretti discepoli, ma i membri di un tribunale popolare). Si può infatti provare, anche in base al loro andamento concettuale, l'anteriorità dei dialoghi della virtù, e in particolare del *Gorgia*. Sulle orme di Wolff e di Mejer, Erbse ribadisce, pur riconoscendo la veridicità storica della difesa di Socrate, il carattere schiettamente platonico dell'*Apologia*. Cfr. anche THESLEFF [1982] pp. 110-15. Come ha osservato anche PATZER [1987], lo scopo principale di Platone è quello di riabilitare agli occhi degli Ateniesi la figura di Socrate, facendo giustizia delle calunnie e delle deformazioni che si erano accumulate, e per far ciò era necessario richiamare alla memoria il vero Socrate, quello che gli Ateniesi avevano conosciuto e ascoltato.

⁴ BURNET [1924] p. 68, ha rilevato come l'espressione non indichi il modo abituale con cui ci si rivolge a un tribunale; ma l'uso di questa espressione è inten-

Questo omaggio è tuttavia permeato di dissimulazione ironica, e introduce un motivo tipico della critica socratica all'oratoria sofistica: in quanto mira ad ammaliare e a trascinare l'animo degli ascoltatori, non curandosi della verità di quel che dice, ma contando sul fascino persuasivo, essa toglie agli uditori ogni capacità di reazione e di controllo critico circa la verità o la falsità di quel che si propone di dimostrare; e così, spesso Socrate si dichiara rapito e affascinato dalle belle parole dei suoi interlocutori, salvo sollevare dubbi e obiezioni su punti particolari, che, a prima vista, sembrerebbero di scarsa importanza, ma che poi finiscono per compromettere tutte le tesi sostenute da coloro che discutono con lui.

Qui però, proprio per la solennità e la drammaticità della situazione in cui si trova, Socrate abbandona immediatamente il tono ironico e si contrappone frontalmente ai suoi accusatori:

«E tuttavia, per così dire, essi non hanno affermato nulla di vero. [...] Questi dunque, come io sostengo, non hanno affermato nulla o quasi nulla di vero; ma da me voi ascolterete tutta la verità (πάσας τὴν ἀλήθειαν)» (17 A-B) .

Una simile presa di posizione, così categorica, colloca la difesa di Socrate al di fuori dei canoni allora vigenti nel dibattito giudiziario⁵. Che poi Socrate in realtà non abbia affatto perduto le sue capacità di reazione e di controllo critico, lo si vede dal fatto che egli afferma immediatamente che, tra le tante menzogne sbandierate dai suoi accu-

zionale, come risulta da *apol.* 40 A: Socrate non può chiamarli giudici fino al verdetto; egli chiama i suoi giudici ὁ ἄνδρες Ἀθηναῖοι anziché ὁ ἄνδρες δικασταί, espressione con la quale si rivolge a coloro che l'hanno assolto, e che usa anche in *Gorg.* 522 C (per questo riferimento cfr. MAAS [1939], e DODDS [1959a], *ad loc.*, pp. 371-2); cfr. anche TH. MEYER [1962] p. 42. Con l'espressione ἄνδρες δικασταί Alcibiade si rivolge inaspettamente ai convitati nel *Simposio* platonico (219 C), quasi voglia sottoporre Socrate a un "processo" per il disprezzo e la derisione nei suoi confronti di cui si è reso colpevole (cfr. SEGOLONI [1994] pp. 15-108). Non saranno dunque motivo di stupore le numerose consonanze tra questo discorso di Alcibiade e l'*Apologia*. Infine, per quanto concerne le coincidenze verbali tra *apol.* 18 A-D (circa la distinzione tra accuse antiche e accuse recenti) con la pseudoplatonica *Lettera III* (316 B-319 A) cfr. PASQUALI [1938] pp. 158-9, e MADDALENA [1948] p. 361.

⁵ Cfr. TH. MEYER [1962] pp. 25-30.

satori, quella che ha maggiormente suscitato la sua meraviglia è l'avvertimento dato ai giudici di non farsi ingannare da lui, "terribile parlatore"⁶. I giudici potranno constatare direttamente la ragione di questa sua meraviglia; a meno che, con l'espressione "terribile parlatore", gli accusatori non volessero indicare chi dice la verità: ma allora egli accetterebbe tale qualifica e il nome di "retore" (ρήτωρ), perché sarebbe ρήτωρ in modo ben diverso da loro (οὐ κατὰ τοῦτους).

In ogni caso, già in questa prima fase si delineano due motivi di insanabile il contrasto tra Socrate e i suoi accusatori: uno concerne, per così dire, il contenuto del λέγειν e uno la sua forma. Per quanto riguarda il primo motivo, e cioè la totale risoluzione della contrapposizione tra "verità" e "menzogna" in quella tra "sincerità" e "inganno", è opportuno richiamare ancora dall'*Apologia*, ciò che Socrate immagina che Meleto dica:

«o Socrate si accorge che dico cose opposte oppure riuscirò ad ingannare (ἐξαπατήσω) lui e gli altri che mi ascoltano» (27 A).

È chiaro che la coerenza del discorso perseguita da Socrate è invece quella che misura la sua validità sul piano morale piuttosto che su quello logico o formale, visto che egli proclama recisamente che, al contrario dei suoi accusatori, dirà sempre la verità. Su questo punto ritorna con particolare insistenza in moltissimi passi, ribadendo che dirà soltanto «la verità e ciò che è giusto (τᾶληθὴ καὶ τὰ δίκαια)», anche a rischio di essere frainteso, e che solo a questo devono badare i suoi ascoltatori⁷. In tutti questi passi è sostanzialmente identico il si-

⁶ Cfr. *apol.* 17 A: μὴ ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὥς δεινοῦ ὄντος λέγειν. * [cfr. *infra*, p. 103]

⁷ Cfr. *apol.* 18 A (su cui cfr. REEVE [1989] pp. 5-6), dove si dice che l'ἀρετή del giudice consiste nel valutare se le cose dette sono δίκαια o meno, mentre quella del ρήτωρ consiste nel τᾶληθὴ λέγειν, onde è δίκαιος il λόγος che Socrate pronuncia in *apol.* 28 B-30 B, con il quale legittima la sua "missione"; cfr. ancora 20 D (καὶ ἴσως μὲν δόξω τισὶν ὑμῶν παίζειν· εὐ μέντοι ἴστε, πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ). Commentando questo passo, HACKFORTH [1933] pp. 97-102, ha osservato come proprio l'insistenza di Socrate nell'affermare che dirà tutta la verità impedisca di dar ragione a BRUNS [1896] p. 214, secondo il quale Socrate «dice la verità, ma la racconta come una favola»; sull'insistenza di Socrate sul proposito di dire tutta la verità e tutto ciò che è "giusto" cfr. ancora 22 A, 22 B, 24 A, 28 A, D, 31 C, E, 32 A, 33 C, 34 A. Che la promessa di Socrate di dire tutta la verità sia sincera e non

gnificato dei termini “vero” (ἀληθές) e “giusto” (δίκαιον): il che vuol dire che la “verità” rivendicata da Socrate non ha una particolare valenza gnoseologica: essa è solo l’esposizione verace di come sono andate le cose, perché questa è la cosa “giusta” da fare, e dunque essa si identifica immediatamente con la sincerità, con il dovere di essere sinceri. Il che non è usuale in un Socrate abitualmente dissimulatore e deve essere tenuto ben presente nel valutare ciò che si legge nell’*Apologia*.

Del resto, che il significato dell’espressione τάληθῇ λέγειν sia tanto quello di “dire la verità” che quello di “essere sinceri” (così come l’espressione ψευδῇ λέγειν significa tanto “sbagliare”, “dire il falso”, quanto “mentire”, “ingannare”) è confermato, come vedremo, da tutta la discussione dell’*Ippia minore*, dove l’opposizione tra Achille “ottimo” (ἄριστος) e Odisseo “versatile” (πολύτροπος) si trasforma in quella tra Achille “veritiero” (ἀληθής) e Odisseo “menzognero” (ψευδής)⁸, e ancora dalla fondamentale dottrina socratica per

ironica hanno a ragione ribadito BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 39-41. Su questo motivo cfr. ancora *Alcib. I* 110 A; *Euthyphr.* 6 A, 7 B, 14 E; *Ion* 535 B-C; *Hipparch.* 226 A, 228 A; *Protag.* 319 B; *Hipp. Maior* 293 E, 294 A, 300 D; *Lys.* 219 B; cfr. infine l’uso di δίκαιος/δίκαιον in *Gorg.* 461 D, 463 C, 466 A. Sulle menzogne degli accusatori cfr. *apol.* 17 A, B, 18 B, 20 E, 25 E, 26 A, 27 E, 33 B), su cui si veda TH. MEYER [1962] p. 25 n. 56 e pp. 38-40.

⁸ Cfr. *Hipp. min.* 364 D-E. Si tenga presente intanto il caso tipico di *Hipp. min.* 367A, in cui la possibilità dello ψεῦδος rispetto al calcolo acquista significato solo se si intende tale termine tanto come “errore” quanto come “inganno” e se lo si mette in relazione con il punto di vista per cui il calcolo numerico, a paragone dell’incertezza di ogni altra conoscenza, si presenta con una sua esattezza incontrovertibile, che non ammette errore e quindi inganno: e così, per es., in un frammento attribuito a Filolao (fr. 11 D.-K.) è detto che “il numero non accoglie in sé ψεῦδος, perché ad esso è connaturata la verità” (cfr. il comm. all’*Ippia minore* di CALOGERO [1938c] p. 17). Questi motivi tornano ancora nei dialoghi posteriori: cfr., per fare solo qualche esempio, lo scambio καλόν/ ἀληθές e κακόν/ ψευδές in *resp.* II 376 E sgg., l’importante passo in *symp.* 198 A-199 B e quello in *Phaedr.* 234 C-235 A. Tuttavia il quadro dei rapporti tra ἀλήθεια e persuasione retorica è destinato a mutare in questi dialoghi, nei quali il termine ἀλήθεια acquista un significato ben diverso e più propriamente gnoseologico. Il termine ἀλήθεια è così, nei dialoghi socratici, ancor più lontano da quel significato di *Unverborgenheit* che ad esso ha voluto attribuire Heidegger. Contro questa ben nota interpretazione hanno mosso acute osservazioni critiche FRIEDLÄNDER [1928] = [1979] pp. 291-303 e [1930]=[1964] pp. 221-9; MANASSE [1957] pp. 21-7; CLASSEN [1959] pp. 94-5. Cfr. anche RANKIN [1963] pp. 51-4. *[cap. 5, p. 275 sgg.]

cui «nessuno fa il male volontariamente (οὐδείς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει)». Il termine ἀλήθεια è così, nei dialoghi socratici, ancora lontano dall'assumere quella gamma di significati che saranno propri del termine nei dialoghi della maturità e in quelli della vecchiaia, nei quali il quadro dei rapporti tra verità e persuasione muterà sostanzialmente.

E su questo concetto di "verità" come "sincerità" si gioca l'opposizione tra la "persuasione" socratica (veritiera) e "persuasione" sofistica (menzognera)⁹. Si tratta di un tema centrale, come risulta evidente anche nel *Critone*, dove quel πείθεσθαι, su cui tanto insistono le Leggi, va interpretato, contemporaneamente, nel senso di "obbedire" ed "essere persuaso", perché esse non esigono un'obbedienza servile, frutto di costrizione, ma una libera accettazione, frutto di persuasione¹⁰. Sono le Leggi stesse a ricordare a Socrate che egli non

⁹ Sulla persuasione e sulla fiducia di Socrate nel valore persuasivo del λόγος cfr. ancora *apol.* 19 A, 25 E-26 A, 29 B, D, 30 A, E, 31 B, 35 A (sulla doverosità di πείθειν e di διδάσκειν anche in tribunale), 36 C, 37 A-B, 37 E-38 A, 38 D-E. Sempre su questo tema vedi *Crit.* 44 B-C, 45 A, 46 A, 47 C-D, 50 A, 51 B-C. Per nulla pertinente è il rinvio che STEFANINI [1949] I, p. 32 n. 3, fa a quanto detto in XENOPH. *mem.* I 2,9-11 e 44-6, dove si sostiene che i capi (e non le leggi!) devono persuadere e non fare violenza al cittadino. Stefanini, comunque (p. 70), trova tutta questa argomentazione delle Leggi "moralmente povera" e perfettamente in linea con l'utilitarismo socratico! Cfr. ancora *Crit.* 54 B e D. Con ciò è da ricollegare anche il motivo dell'"obbedienza" al dio (cfr. *apol.* 29 B, D, 30 A, E) e il motivo dell'"obbedienza" a colui che è ἀγαθός (cfr. *Hipparch.* 228 B). Cfr. ancora *Alcib.* I 105 A, 106 A, 114 B-D (persuadere un'assemblea e persuadere un singolo uomo sono la stessa cosa), 118C-119A; *Hipparch.* 232 B; *Protag.* 316 C (con cui è da collegare l'ironico ἀπιστῶ di Socrate in 319 B), 319 A-320 C, 328 E, 329 B, 352 D-E; *Euthyphr.* 9 A, 14 B-C; *Lach.* 181 D, 184 E, 187 A; *Charm.* 156 A, 176 C-D; *Hipp. Maior* 283 E, 301 E, ecc., passi nei quali comincia ad affiorare quel nesso tra "persuasione", "competenza" e "insegnamento" che è più propriamente platonico e che non a caso emergerà con forza nel *Gorgia*.

¹⁰ Su questo punto cfr. SHOREY [1906-7], che considera imprecise quelle interpretazioni secondo le quali questo passo del *Critone* significa: «Dobbiamo rimanere fedeli a ciò che noi sappiamo essere giusto?», osservando che non è possibile rintracciare alcun parallelo di una tale costruzione; Socrate, piuttosto, argomenta in base al principio della legislazione attica secondo il quale tutti i patti non viziati da inganno o violenza debbono essere onorati. DYSON [1978] ha insistito sull'analogia tra i rapporti del cittadino con lo Stato e dei figli con i genitori: Socrate, convinto che non si debba danneggiare nessuno, applica questa convinzione anche alle leggi, che sono appunto personificate. E benché egli non dica nulla di esplicito contro la disobbedienza civile, tuttavia non afferma neppure che essa sia lecita qua-

si è mai voluto allontanare da Atene, segno evidente di indiscutibile preferenza per loro rispetto alle leggi di Sparta o di Creta, pur avendo di queste continuamente tessuto le lodi. E poiché Socrate rivendica anche per le Leggi quel diritto a essere “persuase” e non “violentate” che egli rivendica per sé dai suoi interlocutori, nel rispetto degli “accordi” (ὁμολογίαι, συνθήκαι) liberamente accettati, egli non può non ritenere giusti i loro ammonimenti (*Crit.* 51 A-52 A)¹¹.

In merito all’aspetto “formale” dell’opposizione del λέγειν di Socrate a quello dei suoi accusatori e, in generale, alla retorica e all’oratoria giudiziaria, fondamentale è il brano, sempre all’inizio dell’*Apolo-
logia* (17 A-C, che immediatamente richiama l’opposizione tra il filosofo e l’oratore sviluppata da Platone in *Theaet.* 172 C sgg.), nel quale questa opposizione, pur così nettamente espressa, è tutta intesa di simulazioni e di allusioni ironiche. Tali allusioni lasciano in-

lora gli ordini delle leggi siano ingiusti. Cfr. anche KRAUT [1984] pp. 41-5, in cui rinvia alle discussioni di Woozley, Martin, Wade, Wasserstrom, e pp. 115-40, dove analizza il senso del termine “privato” (ιδιώτης), chiedendosi se esso indichi una disobbedienza “segreta”, non “pubblica”, e se non sia questo l’unico tipo di disobbedienza vietata; per le discussioni più recenti sull’alternativa “persuadere o obbedire” cfr. pp. 54-90, pp. 91-108 e 141-8 (per l’analogia con il rapporto tra figli e genitori e con quello tra padrone e schiavo); ma Kraut contesta la legittimità di assimilare il rapporto patria-cittadino a quello padrone-schiavo e di attribuire a Socrate una concezione autoritaria. Le Leggi danno a chiunque la possibilità di scegliere: o accettarle e ubbidire loro, oppure andarsene. Ma Socrate non si è mai allontanato da Atene, dimostrando con ciò, più di chiunque altro, il suo attaccamento alla città e alle Leggi: come può pensare ora di annullare il patto stretto con loro e distruggerle? A proposito di *Crit.* 50 C Kraut mette in luce la difficoltà di conciliare l’affermazione delle leggi che un cittadino non debba mai infrangere i comandi dello Stato (neppure nel caso che gli ordini possano, per avventura, essere ingiusti) e la convinzione di Socrate che non si debba, per alcun motivo, commettere ingiustizia. Ma lui stesso (cfr. p. 41 sgg.) ha mostrato che c’è perfetta coerenza tra quanto dicono le leggi e le tesi sviluppate nei dialoghi giovanili, mettendo in luce il carattere complesso del “patto” tra il cittadino e le leggi; Kraut contesta che il rimanere in una determinata città comporti automaticamente l’accettazione integrale delle sue leggi (e a questo fine riesamina anche l’istituto ateniese della δοκιμασία); egli osserva poi come in *Crit.* 51 B 5-6 il verbo ποιεῖν dell’enunciato “fare ogni cosa che la polis comandi” sia sostituito dal verbo πάσχειν: l’obbedienza consiste quindi nell’accettazione da parte del cittadino di un comando inteso essenzialmente come sanzione. Si spiega così il fatto che Socrate accetti la condanna a morte (cfr. *[cap. 3, p. 179 sgg., e cap. 4, p. 228]).

¹¹ Vedi questo passo citato più avanti *[cap. 3, p. 178].

travedere un Socrate che, se volesse, potrebbe rivelarsi in retorica e nella tecnica dell'oratoria giudiziaria altrettanto esperto dei suoi avversari, e Socrate lo dichiarerà esplicitamente nel suo terzo discorso ai giudici. Da ciò non si deve però trarre la conclusione che quella di Socrate non sia tanto una vera e propria difesa, quanto piuttosto un semplice sfoggio della consueta dissimulazione ironica.

La forma del λέγειν socratico è così intimamente subordinata all'esigenza di dire τᾶληθῇ καὶ τὰ δίκαια, che si caratterizza come rifiuto di ogni estrinseco abbellimento, di ogni espediente psicagogico, e come pratica dell'ordinario e abituale modo di esprimersi, sia nelle piccole occasioni della vita quotidiana, sia nei momenti eccezionali, quando è in gioco tutta la propria responsabilità e credibilità:

«Per Giove, o giudici Ateniesi, voi non ascolterete di certo discorsi imbellettati di frasi e di parole né discorsi adornati come quelli di costoro; voi ascolterete invece cose dette in modo improvvisato, formulate con le parole che capitano (οὐ μέντοι [...] κεκαλλιεπημένους γε λόγους ὥσπερ οἱ τούτων ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ' ἀκούσεσθε εἰκὴ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχούσιν ὀνόμασι): sono infatti convinto che quel che dico è giusto e nessuno di voi si aspetti altro. Né, in effetti, sarebbe certamente conveniente, o giudici, che io venissi davanti a voi a questa età plasmando discorsi come un giovinetto (ὥσπερ μαιράκιω πλάττοντι λόγους). E perciò quello di cui vi prego e che richiedo da voi è precisamente questo: non vi stupite e non protestate se mi ascolterete difendermi con quelle medesime espressioni di cui ero solito servirmi sia sulla piazza presso i banchi del mercato sia altrove» (17 B-C; traduz. mia)¹².

¹² Cfr. le osservazioni e i parallelismi sviluppati in TH. MEYER [1962] pp. 66-8. Come ha chiarito BURNET [1924] pp. 69-70, sulle orme di RIDDEL [1877], ὄνομα e ῥήμα non sono usati qui nel loro senso grammaticale (per cui cfr. *Cratyl.* 339 B e 431 B, e *soph.* 262 A), ma nel loro senso retorico (cfr. AESCHIN. III 72): è chiaro quindi che ῥήματα sono le "frasi", mentre ὀνόματα sono le singole "parole" (così anche in *symp.* 198 A-199 B). Perciò ὄνομα, come nel passo citato di Eschine, può indicare anche un verbo. Che poi l'espressione πλάττοντι λόγους alluda a falsificazioni e non ad artificiosità dovrebbe risultare dal fatto che un μαιράκιον dice bugie, non fa il retore. Quest'ultima osservazione di Burnet appare meno convincente: qui Socrate deve alludere proprio a quei giovinetti che alla scuola dei retori apprendono a ben parlare senza curarsi di dire la verità. Inoltre, che εἰκὴ sia da intendere come riferito alle parti dialogiche dell'*Apologia*, ha negato, contro MORR [1929] p. 7, TH. MEYER [1962] p. 66 n. 173. Si tenga del resto presente che la posizione espressa in questo passo dell'*Apologia* è nettamente opposta a quella dei So-

Una opzione tanto radicale induce lo stesso Socrate ad attenuarla, dissimulando: è la prima volta che si presenta in tribunale ed è perciò inesperto del linguaggio giuridico (17 D: ἀτεχνῶς οὖν ξένος ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως), chiede pertanto che gli sia usata quella stessa indulgenza che si usa verso i forestieri che non conoscono la lingua del paese che li ospita.

Alcuni interpreti¹³ hanno preso alla lettera quest'ultima dichiarazione, sorvolando sul programmatico proposito socratico di parlare alla buona, per sostenere che Socrate non avesse in realtà mai avuto occasione di parlare in un tribunale. Ma il contrario lo attestano, al di là di ogni ragionevole dubbio, sia il *Critone* (cfr. per es. 52 B con 52 E), che alcune circostanze memorabili della sua vita, come la partecipazione al processo contro i generali vincitori alle Arginuse¹⁴, nonché i sistematici paralleli che molti studiosi hanno avuto il merito di mettere in luce tra l'*Apologia* e i luoghi comuni dell'oratoria giudiziaria¹⁵: l'accusa di congiungere falsità e persuasione e la negazione

fisti. Callicle nel *Gorgia* (484 C-486 D) sosterrà che è la filosofia a dover essere coltivata dai giovanetti, mentre gli uomini maturi devono applicarsi all'oratoria (εὖ λέγειν), sia politica che giudiziaria. Cfr. anche GUTHRIE IV [1975] pp. 87-8 (e anche pp. 74-8), che richiama giustamente l'opposizione tra il filosofo e l'oratore sviluppata da Platone in *Theaet.* 172 C sgg. Per il motivo del modo abituale di parlare cfr. ancora *apol.* 27 B e 29 D.

¹³ Come HACKFORTH [1933] p. 56, e REEVE [1989] p. 6 (che negano perciò a questa espressione ogni intonazione ironica).

¹⁴ Cfr. *apol.* 32 B-C, su cui GIANNANTONI [1962] pp. 3-25.

¹⁵ Per primo RIDDEL [1877] p. xxi sgg. Tuttavia la conclusione che Riddel ne trae, e cioè che questa raffinata retorica mal si accorda con il Socrate storico, non coglie nel segno, come ha ben visto BURNET [1924] pp. 66-8, quando ritrova nell'*Apologia* una parodia e un'ironizzazione dell'oratoria giuridica e sofistica. Burnet aggiunge che Socrate conosceva assai bene la retorica contemporanea, e ciò trova conferma in tutte le fonti antiche che avremo ancora occasione di ricordare. Il problema di un confronto sistematico tra l'*Apologia* platonica e i "luoghi comuni", le regole e la tecnica dei discorsi giudiziari è stato ripreso da DIÈS [1927] pp. 409-11 e da WOLFF [1929], che ha soprattutto insistito su un sistematico esame dei discorsi giudiziari degli oratori attici (pp. 9-70) e delle altre opere di Platone (pp. 71-176), e compiutamente sviluppato da TH. MEYER [1962] pp. 9-70 e 118 sgg., attraverso un riscontro puntuale con tutti i passi corrispondenti degli oratori attici: «L'*Apologia* – scrive Meyer (p. 70) – contrappone al discorso giudiziario un nuovo orientamento di pensiero. Prescindendo dalla prassi giuridica, essa giunge a prospettive nuove, essenzialmente filosofiche. [...] Qui sta il punto principale del rap-

di essere δεινὸς λέγειν¹⁶; la richiesta di indulgenza per λόγους πολὺ τῶν εἰθισμένων λέγεσθαι παρ' ὑμῖν ἐξηλλαγμένους¹⁷; la scusa di non avere familiarità con i tribunali¹⁸; la richiesta di un ascolto imparziale¹⁹; la deprecazione del θόρυβος²⁰; il ripudio di uno stile sconveniente per un vecchio²¹. E non mancano altre puntuali riscontri del fatto che il Socrate platonico fosse in effetti particolarmente esperto della retorica contemporanea: dalla *Repubblica* sappiamo che egli era intimo della famiglia di Lisia, il cui stile è parodiato nel *Fedro*. E lo stesso risulta dalle *Nuvole* di Aristofane, da Senofonte (*mem.* I 2,15 e I 2,31), e da altre fonti antiche.

Grande attenzione poi meritano le corrispondenze, certo non casuali, sia dal punto di vista lessicale sia dal punto di vista strutturale, tra l'*Apologia* e la *Difesa di Palamede* di Gorgia, e anche in questo caso, come ha rilevato la critica più avvertita, il filo conduttore è rappresentato dall'ironia²².

porto dell'*Apologia* con l'oratoria giuridica: Platone intraprende nell'*Apologia* una contrapposizione filosofica allo "spirito" del discorso giudiziario».

¹⁶ Cfr. LYS. XIX 1, 2; ISAEUS X 1.

¹⁷ Cfr. ISOCR. XV 179.

¹⁸ Cfr. ISOCR. XV 38. Sui rapporti tra l'*Apologia* e il Περὶ ἀντιδόσεως di Isocrate è da vedere anche lo studio di VOLLNHALS [1897], sul quale cfr. APELT [1901] pp. 285-6.

¹⁹ Cfr. LYS. XV 2, 3.

²⁰ Cfr. AESCHIN. II 24.

²¹ Cfr. ISOCR. XII 3.

²² Dopo BURNET [1924] p. 66 sgg., e DIÈS [1927] pp. 409-11, i quali avevano richiamato l'attenzione sui motivi retorici presenti nell'*Apologia*, COULTER [1964] ha sostenuto che, a giudicare dalle somiglianze esistenti tra il *Gorgia* e la *Difesa di Palamede*, Platone trae da quest'ultimo testo la sua conoscenza delle teorie retoriche di Gorgia. L'atteggiamento di Socrate nell'*Apologia* illustra la posizione implicata dalle sue critiche nel *Gorgia*, ma oltrepassa lo stadio della confutazione tecnica, rappresentando un modo di vita filosofica che trascende ogni necessità di ricorrere alla retorica (su tutto ciò vedi CALOGERO [1957], e la chiara messa a punto di GUTHRIE IV [1975] pp. 76-7); anche ALLEN [1980] ha richiamato l'attenzione sull'ironia e la retorica dell'*Apologia*, oltre che sul retroterra storico delle accuse contro Socrate, con riferimento alla legalità e alla storicità del processo. Sul problema del rapporto tra l'*Apologia* e l'*Elogio di Palamede* cfr. sempre ALLEN [1976] e [1984], secondo il quale, con il suo uso ironico di una retorica priva di contenuto giudiziario, Socrate nell'*Apologia* mostrerebbe quale sia la differenza tra una retorica di basso livello e una retorica filosofica. Il confronto con il *Gorgia*, poi, non solo non contraddice, ma anzi conferma e commenta l'autodifesa di Socrate. GAISER [1959] pp. 108-10 ha

La limitatezza del tempo è un altro ostacolo a una reale e veritiera persuasione, quale è quella a cui Socrate si impegna:

«Ma voi, forse, anche in questo mio parlare di ora, credete scorgere press'a poco quel medesimo sentimento di dispettoso orgoglio che credevate dianzi quando parlavo del far suppliche e destare commise-

messo in chiaro la natura protrettica del passo 29 D-30 B. Sulla presunta arroganza di Socrate, del resto, si è basato chi, come ad esempio FEATHER-HARE [1981], ha ritenuto l'*Apologia* un esempio paradigmatico dell'ironia retorico-forense, che permea tutto il discorso di Socrate davanti alla giuria; secondo Feather-Hare «every section of Socrates' main speech is in fact a parody». L'*Apologia* è confrontata con il *Palamede* per mostrare l'imitazione che Socrate fa di questa orazione gorgiana; la scelta di una tecnica gorgiana può essere spiegata come parte del suo gusto a invertire la parodia; Socrate costruisce il suo discorso in un modo inconcepibile per la retorica tradizionale, giacché ciò che egli considera un successo non è vincere la causa, ma dire la verità. Cfr. anche SEESKIN [1982], che considera l'*Apologia* come una parodia ben costruita dei *topoi* retorici e la interpreta alla luce di un discorso di Gorgia (il *Palamede*?) in riferimento al quale Platone l'avrebbe costruita: l'*Apologia* ci prepara a comprendere meglio l'attacco di Platone alla retorica nel *Gorgia* (e del medesimo autore cfr. [1985] in replica a NADLER [1985], il quale aveva sostenuto che la difesa di Socrate è una parodia più di quanto non ritenesse lo stesso Seeskin e che Socrate, per convincere i giudici, fa uso di una retorica fondata più sulla probabilità che sulla verità). Cfr. ancora SÁNCHEZ [1983], che ha studiato la forma retorica dell'*Apologia*, REEVE [1989] pp. 7-8, e la rassegna bibliografica in BRICKHOUSE-SMITH [1989a] p. 50 n. 7. Contro la tesi che l'*Apologia* sia una parodia retorica, cfr. LEWIS [1990], mentre ROSSETTI [1989] e [1990] ha insistito sull'importanza, troppo spesso misconosciuta, e sulle diverse funzioni dei procedimenti retorici utilizzati da Socrate nei dialoghi platonici, soprattutto nell'*Apologia* e nel *Gorgia*. Sulla questione dei rapporti tra *Apologia* e retorica, infine, è tornata di recente SASSI [1993] pp. 54-71, che tuttavia ridimensiona la portata dell'ironia nelle allusioni di Socrate ai *topoi* della retorica e scrive: «Il carattere retorico dell'esordio, inoltre, va spiegato unitamente all'osservazione che tutto il discorso appare fittamente intessuto di richiami verbali a quell'esercizio di virtuosismo oratorio che è l'*Apologia di Palamede* di Gorgia, auto-difesa immaginaria dell'eroe falsamente calunniato come traditore da Odisseo, sotto Troia: un altro che è stato messo a morte ingiustamente, dunque, perciò forse inserito da Socrate nel quadro confortante delle nobili compagnie che potrà trovare nell'Ade». E poco più avanti: «Leggendolo in controluce sul *Gorgia*, riesce difficile non vedere nel discorso difensivo di Socrate un serio tentativo di sperimentare in concreto le possibilità di una tecnica persuasiva rispondente a requisiti di verità e giustizia». E un analogo atteggiamento la Sassi ritrova anche nel *Critone*. Su tutto questo "proemio" della difesa pronunciata da Socrate cfr. BRICKHOUSE-SMITH [1986b], ripreso in [1989a] pp. 48-62, che sostengono anch'essi una tesi antitetica a quella di Burnet. Cfr. anche BRISSON [1997] p. 129

razione. No, non è così, o Ateniesi, ma un'altra cosa piuttosto. Io sono persuaso di non aver fatto mai, volontariamente, ingiuria a nessuno; soltanto non riesco a persuaderne voi: troppo poco tempo abbiamo potuto conversare insieme (ὀλίγον γὰρ χρόνον ἀλλήλοις διελέγμεθα). E credo che se fosse legge tra voi, com'è presso altre genti, che giudizio di morte non si possa dare in un giorno solo ma in più, ve ne sareste, forse, già persuasi; e invece non è facile ora, in così breve tempo, liberarsi da imputazioni così gravi» (*apol.* 37 A-B)²³.

Per la polemica contro gli abbellimenti formali, oltre a quello già detto e a quello che diremo²⁴, si tenga presente ciò che Socrate afferma nell'*Ipparco* :

«Chi è dunque colui che ha coscienza del valore delle piante, cioè in quale stagione e regione (καὶ ὥρα καὶ χώρα) metta conto piantarle? Mettiamoci anche noi un po' di dotte figure (τῶν σοφῶν ῥημάτων), di quelle di cui si fanno belli i maestri del foro (ὧν οἱ δεξιὸι περὶ τὰς δίκας καλλιεποῦνται)» (225 C).

Commentando il passo, Calogero ha scritto: «Le “locuzioni raffinate” sono le eleganze retoriche dell'eloquenza forense e sofistica, quali le paronomasie e gli omoteleuti, di cui dà esempio, qui, καὶ ὥρα καὶ χώρα (si noti che, per l'aspirazione aspra di ὥρα, il binomio doveva quasi apparire composto di due termini addirittura identici). S'intende che, in questo caso, bisogna immaginare questa “raffinatezza” come venuta spontaneamente sulle labbra di Socrate, il quale ne approfitta per ironizzare, come al solito, sull'eloquenza degli avvocati e dei sofisti»²⁵. E analoghe considerazioni si possono fare circa l'espressione (*Gorg.* 467 B) con cui Socrate si rivolge a Polo: μὴ κακηγόρει, ὦ λῶστε Πῶλε, ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ, che non è da intendere nel senso: «mi rivolgo a te con una gentilezza eguale alla tua», ma nel senso: «mi rivolgo a te nel tuo stile», con riferimento alla paronomasia ὦ λῶστε Πῶλε, che è di stile gorgiano²⁶.

²³ Si rammenti il tema della clessidra in *Theaet.* 172 C-173 B. Si veda anche *apol.* 19 A e 24 A.

²⁴ A proposito di *Hipp. Maior* 286 C e 304 A sgg.; si veda anche *Crit.* 50 B.

²⁵ CALOGERO [1938b] *ad. loc.*

²⁶ Su cui è da vedere ciò che scrive DODDS [1959a] p. 235. E cfr. anche *resp.* VI 498 D-E e *symp.* 185 C, con la *Notice* di Robin pp. xl-xlii.

Questo sottile gioco mimetico e ironico incrementa l'efficacia della rappresentazione del contrasto tra Socrate e i suoi avversari sul tema dell'oratoria, del tutto palese anche nella profonda differenza di significato che il termine ῥήτωρ e l'espressione δεινὸς λέγειν possono assumere in Socrate e nei suoi avversari, come abbiamo già visto. Una duplicità di significato che prelude in qualche modo alle posteriori distinzioni platoniche di κολακεία e τέχνη nel *Gorgia*²⁷, delle due forme di retorica nel *Fedro* e di "sapienza menzognera" e "nobile sofistica" nel *Sofista*. Comunque non è dubbio che nelle accuse contro Socrate l'espressione δεινὸς λέγειν volesse significare "abile a parlare e a persuadere anche di ciò che non è vero", per accomunare Socrate ai Sofisti. Ma proprio per questo Socrate chiama δεινοί e δεινότεροι²⁸ i suoi accusatori, perché sono stati loro ad accreditare calunnie e accuse menzognere.

Ancora: quando Critone lo esorta a fuggire, preoccupato che la gente dica che gli amici, pur potendolo fare, non lo hanno aiutato, Socrate lo ammonisce a tener conto solo dell'opinione dei buoni e non di quella dei più, che sono incapaci di fare grandi mali e grandi beni. E poiché Critone insiste che Socrate non deve nutrire preoccupazioni per gli amici, i quali sono tutti pronti a mettere i loro averi e le loro persone a disposizione, né deve fare il gioco dei suoi nemici o abbandonare i figli senza educarli, Socrate replica con una frase famosa, che già nell'antichità fu considerata emblematica della sua personalità, al punto di essere scolpita sotto un'erma del filosofo:

«Giacché io, non ora per la prima volta, ma da sempre, sono stato e sono tale da non lasciarmi persuadere, fra i miei, se non da quel di-

²⁷ Vedi *[cap. 1, p. 81 nota 100].

²⁸ Per tre volte in *apol.* 18 B-D. Sullo stesso tema del δεινὸς λέγειν cfr. *Euthyphr.* 3 C-D, dove Socrate definisce δεινός Eutifrone, ma ironicamente, perché subito dopo gli contesta indirettamente la capacità di insegnare ad altri la sua "scienza". Nel ποιῆσαι δεινὸν λέγειν è fatto consistere, come abbiamo visto, il magistero di Protagora: cfr. *Protag.* 312 D e 318 E-319 A. Cfr. ancora *Hipp. min.* 373 B; *Euthyd.* 271 D, 272 A (οὕτω δεινὸν γεγονότων ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι τε καὶ ἐξελέγγειν τὸ αἰεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἂν τε ψεῦδος ἂν τε ἀληθὲς ἦ. ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Κρίτων, ἐν νῶ ἔχω τοῖν ἀνδροῖν παραδοῦναι ἑμαυτόν· καὶ γὰρ φατον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ποιῆσαι ἂν καὶ ἄλλον ὄντινόν τὰ αὐτὰ ταῦτα δεινόν), 272 A, 273 C-D, 304 D; *Gorg.* 449 E (su cui cfr. più avanti). Si rammenti infine che Pericle è detto da Tuciddide (I 139) λέγειν καὶ πράττειν δυνατώτατος.

scorso che al mio esame appaia come il migliore (τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται)» (*Crit.* 46 B; traduz. mia)²⁹.

Il fatto che in questo passo λόγος non significhi “ragione” ma “discorso”³⁰, e che in questo dialogo (47 A) sia fatta valere la distinzione tra χρησταὶ e πονηροὶ δόξαι, indicano che il Socrate platonico pone ancora in termini etici il problema logico della distinzione tra scienza e opinione, confermando così quanto precedentemente visto a proposito dell'identità di τᾶληθῆ λέγειν e τὰ δίκαια λέγειν.

Con il passo precedente va confrontato anche l'altro, sempre del *Critone*, in cui Socrate, dopo aver sostenuto che l'anima è più importante e degna di stima del corpo, dice:

«E dunque, o carissimo, noi non dobbiamo affatto preoccuparci di quello che potrà dire di noi il volgo, bensì solo di ciò che potrà dire colui che si intende del giusto e dell'ingiusto, giudice unico, che è tutt'uno con la verità (ἀλλ' ὅ τι ὁ ἐπαίων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων

²⁹ Cfr. anche *Crit.* 44 B, C, 45 A, 46 A. Per l'iscrizione cfr. *C.I.G.* III p. 843 n. 6115, dove si legge una variante, οὐ νῦν πρῶτον, che è servita a correggere quella della tradizione manoscritta, οὐ μόνον νῦν, ancora accolta da qualche editore. Il valore emblematico di questa frase è confermato anche dalla citazione che ne è fatta in EPICET. *dissert.* III 23, 21, il cui testo è per altro leggermente diverso: ὥς ἐγὼ αἰεὶ τοιοῦτος οἷός μηδενὶ προσέχειν τῶν ἐμῶν ἢ τῷ λόγῳ, ὃς ἂν μοι σκοποῦμένῳ βέλτιστος φαίνεται.

³⁰ L'esegesi più adeguata della frase citata nel testo (anche per l'interpretazione dei più minuti problemi ermeneutici: il senso di τῶν ἐμῶν, il significato esatto di πείθεσθαι, ecc.) è tuttora quella di CALOGERO [1963]: «Socrate è abituato a dar retta solo a quel λόγος, a quel “discorso”, che, quando sia sottoposto ad un adeguato processo di interrogazione interiore (ἐμοὶ λογιζομένῳ), si manifesti più persuasivo di ogni altro. Bisogna infatti non intendere λόγος nel senso tecnico di “ragione” o di “argomentazione formalmente logica”, che son tutti significati posteriori del termine: qui λόγος è il “discorso” nella sua concretezza verbale, come risulta evidente dal τοὺς λόγους οὕς ... ἔλεγον che segue subito dopo e dall' ἐὰν μὴ βελτίῳ ἔχομεν λέγειν di poco più oltre. Moltissimi sono poi gli esempi in tutto quanto segue nella risposta di Socrate fino a 47 A: le forme di λέγειν e λέγεσθαι vi sono usate a designare quella stessa attività a cui sostantivamente è dato il nome di λόγος per dieci volte (καλῶς λέγεσθαι è per es. espressione normale del valore di un λόγος, la cui congruenza sostanziale non è quindi distinta da quell'aspetto linguistico per cui esso è un “discorso ben detto”)). Cfr. anche SZABÓ [1963]. * [*infra*, p. 210]

ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια). Cosicché, anzi tutto, tu non muovi per questa parte da retto criterio quando dici che dobbiamo preoccuparci dell'opinione del volgo in questioni che riguardano il giusto il bello il buono e i loro contrari» (48 A).

È vero che quello stesso volgo può mandare a morte, ma non è importante vivere, bensì vivere bene, cioè secondo giustizia (47 D-48 B).

Ci si è chiesti chi sia quell'“unico competente” cui Socrate fa cenno in modo enigmatico e lo si è voluto di volta in volta identificare con la divinità o con la verità in sé e assoluta o con Socrate stesso o, infine, con le leggi³¹: a nostro avviso καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια è un inciso che non invoca alcuna implicazione teologica o metafisica e tutta la frase è da intendere nel senso più normale, cioè come un riferimento a quel λόγος al quale soltanto Socrate è abituato a dare retta e di cui ha parlato poco prima.

Tutte le affermazioni che Socrate fa anche nel seguito del dialogo ribadiscono che il valore persuasivo del λόγος e il criterio della sua legittimità non devono essere condizionati dall'accidentalità delle circostanze, ma meritano sempre venerazione e rispetto; e non ci sono timori e minacce che tengano, né c'è prigionia, supplizio o confisca che possano giustificare il venir meno a un consenso già dato. La “mozione degli affetti” e qualsiasi altro allettamento psicagogico, quali strumenti di persuasione, sono consapevolmente messi da parte e ripudiati. L'unica ragione seria, semmai, per tornare su un λόγος precedentemente pronunciato, è quella di verificare se esso sia ancora valido oppure non lo sia mai stato perché pronunciato per mero sfoggio oratorio (ἄλλως ἔνεκα λόγου ἐλέγετο *[46 D]), ossia in funzione di un gioco inconsistente. *[*infra*, p. 177]

Socrate concluderà il colloquio con Critone, stigmatizzando la vacuità di continuare a ripetere un λόγος che sia già risultato inaccet-

³¹ GOMME [1958] p. 45, ha lamentato, a questo proposito, che Socrate non sappia indicare chi sia questo “intenditore”, mentre GROTE I [1865] p. 308, aveva accusato Socrate di assumersene la parte, malgrado le consuete professioni di ignoranza. Ma cfr. le giuste considerazioni di GUTHRIE IV [1975] pp. 98-9. Più di recente su questo passo del *Critone* sono tornati anche BOSTOCK [1990] pp. 19-20, e BRISSON [1997] pp. 193-6, che hanno identificato l'esperto con le Leggi. Su questo brano cfr. più avanti *[cap. 3, p. 181].

tabile rispetto alle parole delle Leggi, che risuonano alle sue orecchie come il suono dei flauti a quelle dei Coribanti, al punto che egli non può ascoltare altri discorsi³²:

«E anzi sappi, per quello almeno che ora mi pare, che se alcuna cosa vorrai dire in contrario, dirai invano. Comunque, se credi di potermi tuttavia persuadere, parla» (54 D).

Critone non ha nulla da aggiungere, cosicché Socrate può ribadire le convinzioni espresse in precedenza:

«Vediamo insieme (κοινῇ), carissimo: e se tu hai qualcosa da opporre (ἀντιλέγειν) al mio ragionare, opponi, ed io ti obbedirò (καί σοι πείσομαι); ma se non hai, cessa all'ora, beato amico, di ripetermi sempre lo stesso discorso, che bisogna io venga via di qui, pur contro il volere degli Ateniesi (ἀκόντων Ἀθηναίων). Perché io faccio gran conto di comportarmi in questa faccenda con la persuasione tua e non tuo malgrado (πείσας [...] ἀλλὰ μὴ ἄκοντος). Ora vedi dunque se il punto fondamentale della nostra ricerca ti pare saldo sufficientemente; e provati a rispondere alle mie domande come meglio tu credi» (48 D-49 A)³³.

Come si vede, il πείθειν socratico è fino all'ultimo il risultato, non di un discorso fascinoso, ma di una discussione, fatta per domande e risposte e mediante una ricerca in comune, tale quindi da determinare un consenso attivo e convinto degli interlocutori³⁴.

³² Cfr. in proposito MILLER [1996].

³³ Un uso del tutto analogo di λόγος è quello che si trova nelle parole finali di Socrate nel *Gorgia* (527 E); e quindi non mi pare persuasivo ciò che pure si è sostenuto, e cioè che il precetto socratico ἔπεσθαι τῷ λόγῳ conduca naturalmente alla personificazione del λόγος come una "guida", e ancora meno convengo con chi ha ritenuto che Socrate consideri il λόγος come un θεὸς ἡγεμών, che si "rivela" agli uomini. Troppo riduttiva, infine, l'interpretazione che intende λόγος come se si riferisse al solo μῦθος finale.

³⁴ Anche nel *Gorgia* (508 E-509 A) Socrate, dopo il rifiuto da parte di Callicle di continuare la discussione, riassume i risultati fino allora acquisiti: «Tali punti di arrivo, che già dai precedenti ragionamenti sono risultati non poter essere che giusti, stanno lì, come dico io, se troppo grossolana non è l'espressione, fissi e incatenati con ragioni di ferro e di adamantino (σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις) – per quanto almeno sembra fino ad ora –, e se tu, o altro più ardito di te, non riuscirai a rompere tali ragioni, non si può, a voler pensare come si deve, se non giun-

Il valore squisitamente morale del *πείθειν* risalta appieno nel momento particolarmente solenne del *Critone*³⁵, in cui Socrate dialoga con le leggi: dialogo autentico, è stato giustamente detto, perché la personificazione delle Leggi non è un mero espediente artistico, ma il cardine della concezione giuridica di Socrate, per il quale le

gere alle conclusioni cui sono giunto io (οὐχ οἷόν τε ἄλλως λέγοντα ἢ ὡς ἐγὼ νῦν λέγω καλῶς λέγειν)»: su questo passo è da vedere TRABATTONI [1994] pp. 157-60.

³⁵ Quasi tutti gli interpreti sono concordi nel congiungere il *Critone* all'*Apoloogia* e nel ritenerlo una delle prime opere di Platone: cfr. ZELLER II 1 [1922] p. 529 n. 2; LUTOSLAWSKI [1897] pp. 202-3; RITTER [1910-23] I, pp. 384-90; WILAMOWITZ [1919-20] I, pp. 168-70 e II p. 55; cfr. anche MAIER [1913] trad. it. I, pp. 122-5, che a p. 122 n. 1 giustamente confuta la tesi di Christ-Schmidt secondo cui il *Critone* sarebbe una risposta alla *Κατηγορία* di Policrate, che è del 393 a.C. (essendo da vedere piuttosto nel *Gorgia* tale risposta). Che tuttavia *Crit.* 45 B e 52 C siano un richiamo rispettivamente ad *apol.* 37 D e 36 C-D, come volevano Maier e Croiset, anche se probabile, non è certo: tutti e quattro i luoghi potrebbero riferirsi direttamente all'effettivo comportamento di Socrate (così Burnet, Calogero e Guthrie). Sono rimasti perciò isolati i tentativi di abbassare la data del *Critone* fatti da SCHANZ [1888] p. 14 sgg., e da H. GOMPERZ [1896] pp. 176-9 (che lo poneva dopo il *Gorgia*, il *Menone* e il *Fedone*), cfr. anche TH. GOMPERZ [1896] trad. it. II, pp. 315-6, e DÜMLER [1889] p. 70. Gomperz poneva il *Critone* non molto prima della *Repubblica* per le seguenti ragioni: a) a causa della radicalità dei suoi propositi di riforma politica, per Platone era opportuno rassicurare gli Ateniesi che non vi sarebbe stata alcuna violazione della legge; b) la tesi che non si deve ricambiare il male subito è affermata con più rigore che nel *Gorgia*; c) il proemio del *Fedone* mostra che a quel momento il *Critone* non era stato ancora scritto, perché altrimenti Echecrate non chiederebbe le informazioni che chiede e perché il breve cenno alla nave sacra in *Crit.* 43 C presuppone la più lunga esposizione di *Phaed.* 58 A-C. Tutti questi argomenti sono stati puntualmente confutati da RAEDER [1905] pp. 100-1, che ha ribadito la stretta parentela del *Critone* con l'*Apoloogia*. Cfr. anche PARMENTIER [1909]. In seguito altri tentativi di abbassare la data di composizione del *Critone* sono stati fatti da P. von der Mühl (le cui tesi sono criticate da GAUSS I 2 [1954] p. 10); da SCHMALENBACH [1946], che lo ha collocato dopo tutti i dialoghi socratici e il *Gorgia*, congiungendolo al *Menesseno* e al *Menone* (tutti e tre scritti dopo il primo viaggio in Sicilia), insieme ai quali testimonierebbe il finale rifiuto di Platone, di fronte alle insistenze dei suoi amici aristocratici, di prendere parte alla vita politica; da TUROLLA [1950] pp. 241-55 (e cfr. anche [1953] III, pp. 181-96), che lo ha posto addirittura tra le ultime opere scritte da Platone, nel periodo in cui furono composte le *Leggi* e le *Lettere VII e VIII*, convinto com'è che il suo contenuto, per essere compreso, presupponga quello della *Repubblica*, delle *Leggi* e delle *Lettere* (e le sue tesi furono accolte, quasi senza riserve, anche da REALE [1961]); da RYLE [1966] trad. ital. pp. 178-9, il quale ritiene che l'*Apoloogia* e il *Critone* siano stati composti non molto prima del *Fedone*, comunque

leggi sono non già “contratto” o mutevoli “convenzioni” (come affermato più volte dai Sofisti), bensì esse stesse “parti contraenti” di un patto con il singolo, che non si può rescindere unilateralmente³⁶. Le Leggi dicono a Socrate:

«O Socrate, non meravigliarti del nostro parlare, ma rispondi: sei pur uso anche tu a valerti di questo mezzo, di domandare e rispondere (ὦ Σώκρατες, μὴ θαύμαζε τὰ λέγόμενα, ἀλλ' ἀποκρίναι, ἐπειδὴ καὶ εἴωθας χρῆσθαι τῷ ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι)» (50 C).

Facendo sì che le Leggi richi amino Socrate al suo stesso metodo, Platone vuol far capire che in realtà è Socrate a imporre il proprio metodo anche in questo decisivo confronto³⁷.

dopo il *Gorgia* e il *Menone* (dal momento che non vi è traccia della discussione eristica e dell' ἔλεγχος socratico che caratterizzano i dialoghi precedenti), e che l'accenno al buon governo di Megara indichi una data posteriore al 370 a.C. (ma WILAMOWITZ [1919-20] II, p. 55 n., interpretava quell'accenno come indicativo di una composizione non posteriore al 395 a.C.). Recentemente è tornato sul problema MONTUORI [1993], riproponendo una datazione tarda del *Critone* (anche da lui collocato accanto alle *Leggi*) in base ai seguenti argomenti: (a) esiste un'evidente discrasia tra la “forma” del dialogo (analoga a quella dei dialoghi giovanili) e il suo “contenuto”, assai meno banale di quanto sia normalmente considerato; (b) il Socrate dell'*Apologia* è in contrasto con quello del *Critone* in molti punti; (c) le leggi, che nel *Critone* parlano a Socrate e di cui Socrate si dichiara “figlio e schiavo”, non possono essere le leggi della *polis* democratica, alle quali Socrate non si era stancato di muovere critiche: esse, dunque, non possono che essere le leggi perfette della città giusta e la loro prosopopea è un “mito” che fa da proemio rispetto alle *Leggi*. Benché molte delle osservazioni di Montuori abbiano una loro validità ed efficacia ermeneutica (in particolare la raccomandazione a non dimenticare mai *per chi e perché* Platone scrive), la tesi generale non appare condivisibile, alla luce dell'interpretazione del *Critone* qui proposta.

³⁶ Dato il taglio di questa ricerca, che ha di mira non il Socrate storico ma il socratismo di Platone, può essere qui trascurato il problema, che pure è stato variamente discusso dalla critica, se il *Critone* sia da ritenere o meno il resoconto di una discussione realmente avvenuta: è stato spesso notato, infatti, che esso riferisce di un dialogo a due senza altri testimoni, e che le fonti antiche ci parlano di tradizioni alternative, come quella attestata da Diogene Laerzio (II 60 e III 36 = *SSR* IV A 15, VI A 3) e risalente all'epicureo Idomeneo, secondo la quale a discutere con Socrate in carcere sarebbe stato Eschine socratico e non Critone, e che Platone avrebbe invece introdotto Critone, perché riteneva Eschine troppo legato ad Aristippo (cfr. ROSSETTI [1975] e *SSR* IV A 15 e vol. IV, pp. 148-9).

³⁷ La prosopopea delle *Leggi* è stata variamente interpretata; secondo alcuni,

Sulla base dell'appello alla coerenza morale, che le Leggi rivolgono a Socrate, possiamo adeguatamente intendere, tanto sotto l'aspetto umano quanto sotto quello teorico, quale sia la prospettiva in cui Socrate giudica il proprio operato. Sul filo della polemica socratica contro la "persuasione" sofistica e oratoria lampanti sono le analogie tra ciò che si evince dall'*Apologia* e l'implacabile ironia con cui Socrate prende di mira nel *Menesseno* l'oratoria politica ed epidittica. In particolare nel dialogo iniziale tra Socrate e Menesseno l'ironia si manifesta compiutamente ed è anche esplicitamente rilevata da Menesseno (ἀεὶ σὺ προσπαίζεις, ὦ Σώκρατες, τοὺς ῥήτορας, cfr. 234 C-236 D).

Gli esempi su cui Socrate particolarmente insiste sono i seguenti: l'ἐπαινος funebre si risolve comunque in una glorificazione di chi ne è oggetto, senza alcun rispetto per la verità e senza alcuna necessità che essa sia realmente meritata; l'encomio esprime καὶ τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ e consiste sempre in un discorso preparato da molto tempo, dunque privo di quella spontaneità che pure viene simulata (234 B, si rammenti che l'oratore ufficiale veniva eletto dalla *boulè* solo poco prima dell'orazione); esso incanta con le sue belle frasi (235 A: κάλλιστά πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες, γοητεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχάς) per elogiare tutti indiscriminatamente; si tratta perciò di una seduzione priva di verità e di dignità morale, tutta imperniata sull'adulazione e sullo splendore formale:

«Tanto che anch'io, Menesseno, grazie alle loro lodi, mi sento veramente nobile, e ogni volta, preso d'incanto (κηλούμενος³⁸) ad ascoltarli, mi sembra d'essere immediatamente divenuto più grande, più nobile, più virtuoso. E poiché avviene che, come sempre, io sia accompagnato da stranieri, i quali ascoltano insieme a me, di fronte a loro immediatamente divengo più venerabile (σεμνότερος), ché, anch'essi, mi sembra debbano provare le stesse impressioni verso di me e verso il resto della città, ritenendola oggetto di maggior meraviglia che

facendo parlare le leggi, Platone lascerebbe intendere che gli argomenti da esse usati erano troppo autoritari per essere messi in bocca a Socrate; secondo altre interpretazioni gli argomenti sarebbero invece giusti, ma Platone intenderebbe far capire che si tratta del proprio punto di vista e non di quello di Socrate. Si tenga presente che i Greci, come ha notato BURNET [1924] p. 200, usavano l'espressione ὁ νόμος διαλέγεται.

³⁸ Cfr. *Protag.* 315 A-B.

non prima, persuasi, appunto, dal dicitore. In me questo sentimento di venerabilità dura più di tre giorni; e il flautato discorso e il tono di voce del dicitore penetrano nei miei orecchi tanto che a fatica nel quarto o quinto giorno riesco a ricordarmi di me stesso (ὥστε μόγις τετάρτη ἢ πέμπτη ἡμέρα ἀναμνήσκομαι ἐμαυτοῦ καὶ αἰσθάνομαι οὐ γῆς εἰμι³⁹) e a sentirmi ancora sulla terra, poiché fino allora poco ci mancava che m'immaginassi d'abitare nelle Isole dei beati, tanto bravi sono i nostri oratori!» (235 A-C).

La svalutazione dell'ἑπαινος oratorio si completa con l'osservazione che, dovendosi elogiare Ateniesi davanti ad Ateniesi, l'αὐτοσχεδιάζειν e il πείθειν non presentano alcuna difficoltà, e Socrate stesso se la sentirebbe di prendere la parola qualora lo scegliessero: anzi, dopo un'ultima ammonizione (236 C: ἀλλ' ἴσως μου καταγελάσει ἂν σοι δόξω πρεσβύτης ὢν ἔτι παίζειν)⁴⁰, consente perfino di darne un saggio, ma soltanto perché si trova a tu per tu con Menesseno e può profittare dell'insegnamento ricevuto da Aspasia.

Ancora nel *Simposio* tornano (198 A sgg.) molte di queste critiche alla pratica degli encomi, e Socrate dice di rendersi finalmente conto di quanto fosse stato ridicolo (καταγέλαστος) ad accettare di fare l'encomio di Eros e ad ammettere di essere δεινός nelle cose d'amore: per la sua ingenuità (ἄβελτερία) aveva creduto infatti che «sulla cosa da lodare, qualunque fosse, bisognasse dire la verità (τᾶληθῇ λέγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου)», traendo da questa verità gli argomenti più belli da esporre nel modo più elegante. Mentre, prosegue Socrate, evidentemente, non è questo il modo appropriato di ἐγκωμιάζεσθαι, ma si devono attribuire all'oggetto le qualità più grandiose e più belle (ὡς μέγιστα ... καὶ ὡς κάλλιστα), le possedga realmente o no; ché, se anche sono false, non importa. E così sembra che si tratti non di ἐγκωμιάζεσθαι Eros, ma solo di fingere di farlo, mettendo in moto ogni argomento (πάντα λόγον κινούντες), per renderlo il più possibile bello e buono agli occhi di coloro che non ne hanno conoscenza (τοῖς μὴ γινώσκουσιν, οὐ γὰρ τοῖς γε εἰδόσιν).

³⁹ E si veda l'espressione già ricordata (p. 67) di *apol.* 17 A: ὀλίγον ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην, sulla quale, oltre quello che diremo più avanti (p. 130), cfr. anche *Phaedr.* 228 A, e TH. MEYER [1962] pp. 115-6, per il confronto con altri passi analoghi e la loro discussione.

⁴⁰ E anche a questo proposito è da richiamare l'espressione già citata di *apol.* 17 A.

Certo, in questo modo l'encomio riesce elegante e solenne, ma Socrate non è disposto a prestarsi al gioco e conclude:

«La verità, invece, se volete sono disposto a dirvela, ma a mio modo, e non in gara coi vostri discorsi, per non far ridere a mie spese. Vedi dunque, o Fedro, se ti convenga anche un discorso di questo genere, in cui si senta dire la verità intorno ad Amore, e con quei termini e quella disposizione di frasi che lì per lì mi verranno in mente (ὀνόμασι δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτη, ὅποια δ' ἂν τις τύχη ἐπελθοῦσα)» (199 B).

Questo passo del *Simposio* ci permette di cogliere anche quale sia il legame che unisce la prima parte del *Menesseno* e l'encomio pronunciato da Socrate nella seconda parte: non vi è infatti uno iato tra un inizio ironico e la serietà dell'encomio, ove ci si renda conto che quest'ultimo è condotto con la tecnica dell'imitazione di quello stesso modo di argomentare con cui si sta polemizzando, che è tipica dell'ironia platonica. Restituata così l'unità del dialogo e compresone il complessivo taglio ironico, cadono anche tutti i dubbi sulla sua autenticità.

Detto questo, bisogna far bene attenzione a distinguere chiaramente i due diversi problemi che nella polemica socratica contro l'oratoria e la persuasione sofistica sono ancora intrecciati in modo confuso: da un lato l'oratoria si presenta come psicagogia, come "mozione degli affetti", dall'altro come sapienza apparente (e perciò o menzognera o priva di un contenuto reale); ne consegue che la critica socratico-platonica non si sarebbe potuta, alla lunga, limitare a esorcizzarli con i motivi del "dialogare" e del "sapere di non sapere", ma avrebbe dovuto finalmente prevedere un concetto di sapienza verace per contrapporre una *πειθώ* fondata sulla scienza (*ἐπιστήμη*) e sulla verità (*ἀλήθεια*) a una *πειθώ* fondata sulla opinione (*δόξα*) e sull'ignoranza (*ἄγνοια*). Ciò risulta, come abbiamo visto (p. 79 sgg.), dal dialogo tra Socrate e Gorgia nella prima parte del *Gorgia*, e costituisce la premessa a quel che segue nelle discussioni con Polo e con Callicle, dove il contrasto tra *πειθώ* sofistica e *πειθώ* socratica provoca una frattura radicale tra "retorica" e "filosofia", con tutti i risvolti etici e politici che Platone vi vede impliciti.

Le ragioni dell'opposizione intransigente di Socrate all'oratoria dei suoi avversari si precisano ulteriormente allorché Socrate, nell'*Apologia*, rievoca le accuse più antiche mosse contro di lui (18 B, 19 B,

23 B-D e 26 B), che non sono per niente *ad personam*, ma riecheggiano le imputazioni di cui solitamente si faceva carico ai filosofi⁴¹: quelle cioè di dedicarsi allo studio di cose celesti e sotterranee e di saper “rendere più forte il discorso più debole”⁴². Si tratta di accuse che possono trovare credito grazie ai modi in cui sorge e si diffonde la “persuasione” menzognera contro cui Socrate è costretto a lottare e la cui eco parodistica si ritrova nelle *Nuvole* aristofanesche, nelle quali viene esplicitamente attribuita a Socrate (oltre a bislacche ricerche περί φύσεως) la celebre formula protagorea del τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν⁴³, ma dando per scontato che ἥττων λόγος e κρείττων λόγος significhino senz’altro δίκαιος λόγος e ἄδικος λόγος⁴⁴. E si tenga presente che, forse non casualmente, Socrate chiama δίκαιος il λόγος che egli potrebbe a ragione opporre a chi cercasse di distoglierlo dalla sua missione (28 B). Il resoconto più drammatico e illuminante dell’incredibile situazione vissuta da Socrate è dato da questo passo dell’*Apologia* :

«Numerosi sono infatti coloro che mi hanno accusato davanti a voi, ormai da lungo tempo, senza dire nulla di vero. E costoro io li temo più che Anito e compagni, benché anche questi siano terribili (δεινοί). Ma quelli sono ancora più terribili (δεινότεροι), perché, prendendo la maggior parte di voi fin da ragazzi, vi persuasero e mi accusarono falsamente [...]. Per di più questi accusatori sono numerosi e mi accusano ormai da molto tempo: non solo, ma parlando a voi in quell’età in cui più facilmente siete inclini a credere – alcuni di voi erano ancora ragazzi o fanciulli – essi accusavano un assente, senza che ci fosse alcuno a difenderlo. Ma la cosa più sconcertante di tutte

⁴¹ Cfr. GAUSS I 2 [1954] p. 36 e 48.

⁴² Cfr. *apol.* 28 B, su cui TH. MEYER [1962] pp. 129-38). Giustamente MAIER [1913] I p.191, osserva che l’assenza di una confutazione dell’accusa di rendere più forte il discorso più debole non significa (come voleva Schanz) una tacita confessione di colpevolezza, dal momento che tale accusa ha lo stesso valore di quella che voleva fare di Socrate un filosofo della natura. Tuttavia l’accusa di rendere più forte il discorso più debole manca nell’ἀντομυσία di Meleto (cfr. *apol.* 24 E); per questo, e non perché non la ritenesse importante, Platone non si sofferma a confutarla. In 19 B a ciò si aggiunge anche l’accusa di insegnare ad altri queste nozioni; in 23 D quella di non credere negli dei, sulla quale torneremo più avanti. * [cap. 4, p. 251 sgg].

⁴³ 80 A 21 D.-K.

⁴⁴ Cfr. ARISTOPH. *nub.* 112-5 e 889 sgg. per l’ἀγών tra i due λόγοι.

è che di costoro non è neppure possibile conoscere e pronunciare i nomi, eccetto forse quello di un autore di commedie⁴⁵. Quanti invece, ricorrendo all'invidia e alla calunnia, vi persuasero e quanti, prestandovi fede, a loro volta persuasero altri, tutti costoro sono quelli che offrono la maggiore difficoltà (ἀπορώτατοι): non è infatti possibile trascinare qui alcuno di essi né confutarlo (ἐλέγξει), ma sono costretto, difendendomi, a combattere come contro delle ombre e a confutare senza che nessuno mi risponda (σκιαμαχεῖν τε καὶ ἐλέγξει μηδενὸς ἀποκρινομένου)» (18 B-D).

Si è osservato che così non parla un imputato che vuole convincere i giudici della sua innocenza, ma chi esamina le cose *a posteriori* e vuole soltanto denunciare come si è arrivati all'esecuzione di un innocente⁴⁶. E tutto ciò sembrerebbe confermare la tesi di coloro che non vedono nell'*Apologia* la "vera" difesa di Socrate, ma una libera rielaborazione (o addirittura un'invenzione) platonica. In ogni caso questo volontario ampliamento delle accuse, proprio a opera dell'accusato e proprio in questa forma (che non ha lo scopo di chiarire meglio il testo dell'accusa né quello di ridurla all'assurdità) è senza esempi nell'oratoria giuridica⁴⁷.

È ragionevole pensare che la fama di "meteorologo" abbia circondato Socrate non a causa di Aristofane⁴⁸, ma già prima (come potrebbero documentare la notorietà dei rapporti con Archelao, discepolo di Anassagora, e i cenni allo stesso Anassagora in *apol.* 26 D sgg. e *Phaed.* 96 A sgg.), e che perciò Aristofane abbia rappresentato Socrate in sintonia con l'opinione popolare. Ma tutto ciò è destinato a restare congetturale, dal momento che implica la soluzione (che non può essere cercata qui) di due gravi problemi relativi al Socrate "sto-

⁴⁵ È Aristofane, menzionato del resto esplicitamente in *apol.* 19 C.

⁴⁶ POHLENZ [1913] p. 21.

⁴⁷ Ciò è stato chiaramente mostrato, contro WOLFF [1929] p. 8, da TH. MEYER [1962] pp. 15-6. Per le difficoltà di confutare queste accuse vedi più avanti.

⁴⁸ Potrebbe provarlo l'espressione, nel brano dell'*Apologia* citato, οἱ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παίδων παραλαμβάνοντες. Si noti che il verbo παραλαμβάνειν indica usualmente l'atto con cui il maestro prende in consegna i bambini dai genitori: se si pensa che nessuno poteva essere δικαστής prima di trent'anni e che molti dovevano aver passato da diverso tempo questa età quando Socrate fu processato, allora si vede facilmente che molti dovevano essere più che παῖδες quando furono rappresentate le *Nuvole* di Aristofane (423 a.C.). Cfr. BURNET [1924] pp. 74-5.

rico”: quello del valore e del significato della testimonianza di Aristofane e quello della portata biografica del brano del *Fedone*, in cui Socrate racconta il suo passaggio dalla ricerca naturalistica ai λόγοι⁴⁹.

La difesa di Socrate si presenta fin dall’inizio estremamente difficile, proprio perché deve essere svolta in condizioni che, da un lato, non consentono quell’ “interrogare e rispondere” (ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι), in cui soltanto può attuarsi un reale ἔλεγχος, come “esame” e “confutazione” a un tempo, e d’altro lato spiegano come fosse stato possibile il diffondersi di una persuasione basata sulla menzogna e sottratta a ogni controllo.

Su questa valutazione Socrate torna ancora più avanti, nell’*Apolo-
logia*:

«Ma la verità, ritengo, essi non vorrebbero mai dirla, giacché essi si rivelerebbero manifestamente come tali che pretendono di sapere, senza in realtà sapere nulla (προσποιούμενοι μὲν εἰδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν). Ordunque, a quel che credo, poiché essi sono ambiziosi (φιλότιμοι), impetuosi (σφοδροί) e numerosi, e poiché essi parlano ordinatamente e persuasivamente nei miei confronti (συντεταγμένως καὶ πιθανῶς λέγοντες περὶ ἐμοῦ), hanno riempito le vostre orecchie, spargendo calunnie da molto tempo, ma ora con particolare impegno» (23 D-E).

Gli accusatori, mossi da “invidia” (φθόνος), hanno fatto ricorso alla calunnia, alla menzogna e alle seduzioni dell’oratoria per poter persuadere pur non dicendo la verità, ma non vogliono essere costretti ad ammetterlo, si adirano se sottoposti a esame (ἐξεταζόμενοι), un motivo, questo, su cui Socrate insiste a lungo (21 D, 21 E, 22 E-23 A, 23 C, 24), e non tollerano di dare l’impressione di essere in imbarazzo (ἀπορεῖν): e infatti, se qualcuno li interroga, non hanno nulla da dire, né sarebbero mai disposti a lasciarsi persuadere e ammettere la verità⁵⁰.

⁴⁹ Sul valore e il significato della testimonianza di Aristofane su Socrate e sulla portata biografica del brano del *Fedone* non è possibile soffermarsi; mi limito quindi a rinviare al mio *Socrate* (GIANNANTONI [1971] pp. 64-74), a BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 62-87, e a REEVE [1989] pp. 9-21. Cfr. anche VOIGTLÄNDER [1989], ed EVANS [1989-90].

⁵⁰ Cfr. *[cap. 1, p. 87 nota 113]; *apol.* 25 E, 27 E, e quanto è detto di Meleto in *Euthyphr.* 2 C. *[*infra*, nota 74]

Si veda ancora il terzo discorso dell'*Apologia*, nel quale Socrate, rivolgendosi a quei giudici che hanno votato la sua condanna, sostiene che qualcuno di loro potrebbe forse a torto pensare che egli è stato condannato perché a corto di quel tipo di discorsi con cui avrebbe potuto certamente persuaderli. Nulla di meno vero: ch  non i discorsi gli hanno fatto difetto, ma la sfrontatezza e l'impudenza e la volont  di compiacere; ma come prima non aveva pensato di dover far nulla che fosse indegno di un uomo libero in vista del pericolo che correva, cos  ora non si pente della sua scelta: anzi, preferisce di gran lunga morire, dopo essersi difeso come doveva, piuttosto che vivere, grazie a quel tipo di difesa che avrebbe potuto accontentare i suoi giudici (38 D-E).

La ferma determinazione di doversi opporre al castello di menzogne intrinseco alla demagogia oratoria dei suoi accusatori spiega certi atteggiamenti di Socrate durante il processo, ben al di l  delle tante perplessit  che hanno suscitato in molti interpreti. Socrate consapevolmente rifiuta di adulare i giudici, dichiarandosi incapace di sfrontatezza e di impudenza, cos  come rifiuta di impietosirli con preghiere, con lacrime, con l'esibizione dei figliolotti e degli amici, cio  rifiuta tutta una prassi difensiva seguita abitualmente nei processi, non per alterigia o disprezzo nei loro confronti e neppure perch  non tema la morte, ma per rispetto alla dignit  e alla stima che deve a se stesso e alla citt . E tuttavia neppure questa   la ragione fondamentale:

«Giacch  non mi sembra che sia giusto pregare il giudice n  sfuggire, dopo averlo pregato, al suo giudizio;   giusto invece informarlo e persuaderlo (*διδάσκειν καὶ πείθειν*). Il giudice, infatti, non siede per amministrare la giustizia come fosse un favore, ma per deliberare ci  che   giusto; ed egli ha giurato di non favorire alcuni a suo capriccio, ma di giudicare secondo le leggi. E dunque noi non dobbiamo indurvi all'abitudine di spergiurare pi  di quanto non dobbiate voi stessi» (35 B-C).

In altri termini, supplicare i giudici significa per Socrate cercare di indurli a derogare dal dettato della prima e suprema legge: quella che ordina di giudicare secondo le leggi; rispetto a questo supremo dovere dei giudici, il supplicarli   un agire "contro la legge" (*παράνομως*), come dice Senofonte (*mem.* IV 4, 5), anche se non lo   rispetto alle singole leggi positive. Non basta dunque obiettare, sia pure

sulla base di numerosi passi di oratori, che supplicare era ritenuto del tutto lecito dalla prassi giuridica⁵¹: altrove (*apol.* 39 E) Socrate dichiara di non voler supplicare, ma di voler continuare a dialogare (διαλέγεσθαι) con i giudici finché è concesso (ἕως ἔξῃστιν). Oltre tutto, sostiene Socrate, supplicare significa ammettere implicitamente la fondatezza delle accuse. Va ricordato inoltre, sempre a proposito di giudici, che Socrate annovera, tra i motivi per cui una eventuale vita oltremondana sarebbe preferibile, anche l'incontro con "veri giudici", la cui ἀρετή è quella di controllare unicamente se siano δίκαια o meno le cose dette in tribunale (*apol.* 41 A e cfr. anche 18 A).

Nell'*Alcibiade I* troviamo un altro episodio dell'intransigenza di Socrate nei confronti della persuasione oratoria dei suoi tempi: proprio nel momento in cui Alcibiade, così ambizioso e intollerante di qualsiasi limite ai suoi desideri, è all'esordio della sua vita politica, Socrate ritiene di essere l'uinco che può aiutarlo nella realizzazione dei suoi piani e si mostra disponibile a chiarirgli in che modo, non mediante un "lungo discorso", perché questo non è affar suo, ma solo che egli accetti di rispondere alle sue domande⁵².

Tra il ritratto di Alcibiade disegnato in questo dialogo e quello tracciato nel *Simposio* non c'è quell'incompatibilità che pure si è voluta sottolineare⁵³: è ben vero che si dà uno scambio di ruoli nel rapporto "amante" - "amato" e che qui tocca a Socrate la parte dell' "innamorato", ma se teniamo presente il bersaglio ironico implicato da questo scambio, la situazione risulta del tutto analoga a quella che abbiamo visto trasparire dalla battuta maliziosa dell'anonimo interlocutore all'inizio del *Protagora*⁵⁴. Essendo ironica anche la circostanza

⁵¹ Cfr. BURNET [1924] pp. 144-5.

⁵² È riproposta così l'opposizione già vista tra il μακρὸς λόγος oratorio-sofistico e l'ἑρωτῶν καὶ ἀποκρίνεσθαι socratico, benché qui non sia particolarmente sviluppata. Non è poi convincente la tesi secondo cui la fiducia in se stesso mostrata da Socrate in questo brano, come in tutta la sezione iniziale dell'*Alcibiade I* (103 A-106 B), farebbe pensare a una raffigurazione non platonica ma senofontea (cfr. A.E. TAYLOR [1926] p. 523): altro è l'atteggiamento di Socrate verso chi è sinceramente desideroso di apprendere, altro verso chi presume soltanto di sapere. Sul μακρὸς λόγος di Socrate in 121 A-124 B cfr. * [cap. 1, p. 51 e *infra*, p. 121].

⁵³ Cfr. A. E. TAYLOR [1926] p. 523 n. 2, nonché BRUNS [1896] pp. 339-42, e RAEDER [1905] pp. 24-5.

⁵⁴ Cfr. 309 A-B * [cap. 1, p. 44]; Socrate stesso, del resto scherza amabilmente su questo argomento: cfr. *Gorg.* 481C-D.

del lungo silenzio imposto a Socrate nei confronti di Alcibiade (103 A sgg.), essa non contraddice quindi il fatto che nel *Protagora* (che rappresenta un episodio dello stesso periodo di vita del filosofo) Socrate parli con lui⁵⁵. Tutto ciò può valere, in generale, a favore dell'autenticità e anche della composizione giovanile dell'*Alcibiade I*, benché il dialogo contenga indubbiamente spunti dottrinali che sembrano preludere a successivi sviluppi (come, ad esempio, la concezione dell'anima)⁵⁶. La tesi dell'autenticità è confortata dall'indubbio

⁵⁵ Da ciò non è neppure da concludere, con STEFANINI [1949] 1, p. 163 n. 1, che il *Protagora* sia posteriore all'*Alcibiade I*. Su tutto ciò cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 1 sgg. e 231-43. Sulla figura di Alcibiade nell'*Alcibiade I* cfr. anche le considerazioni di MÉRON [1979] pp. 123-8.

⁵⁶ L'autenticità di questo dialogo, dopo le più antiche difese di Socher, Stallbaum, Hermann, Steinhart, Grote, Hubad, Andreatta e Huit, è stata ancora sostenuta da ADAM [1901], e riaffermata a ragione da FRIEDLÄNDER [1921-3]; dello stesso autore cfr. ancora un articolo [1945], in parte ripreso nelle successive edizioni del suo *Platone* [1928-30] (cfr. la trad. it. [1979] del primo volume, pp. 403-16), che si basa sul confronto tra l'incontro di Socrate e Alcibiade con l'incontro di Polibio (che conosceva e utilizzava Platone) con il giovane Scipione, e che scorge una reminiscenza di *Alcib. I* 133 A sgg. nel fr. 96 Rose dell'*Eroticus* di Aristotele (l'articolo è da vedere anche per la discussione della bibliografia precedente). Anche VINK [1939] considera autentico questo dialogo, che colloca dopo il *Carmide*, l'*Eutifrone* e il *Protagora*, e prima del *Gorgia* e del *Menone*. La tesi dell'autenticità ha continuato, anche in seguito, a trovare difensori autorevoli, come GOLDSCHMIDT [1947b], e HUMBERT [1967] pp. 119-27 (che fornisce anche un apprezzabile *status quaestionis*), ed era stata del resto ribadita da MOTTE [1961], per il quale esiste una parentela innegabile di dottrina, di metodo e di vocabolario tra questo dialogo e quelli sicuramente autentici, come mostra lo studio sulle nozioni di ἐπιστήμη e di τέχνη, centrali nella filosofia di Platone. Ciò permette di collocare il dialogo tra quelli del primo periodo. L'ipotesi di un abile imitatore non sarebbe in grado di spiegare i richiami all'*Alcibiade* nei dialoghi in cui le concezioni platoniche sono nettamente più elaborate. Ancora una conferma dell'autenticità è stata vista da ALLEN [1962] nella innovazione presentata dalla formula αὐτὸ τὸ αὐτό, che indica un concetto nuovo, quello di un sé universale. Cfr. anche KRATZSCH [1965], e SOULEZ-LUCCIONI [1974], che ha studiato i due metodi di approccio alla saggezza in Socrate: nel *Carmide* egli si mette dalla parte del profano, per il quale "conosci te stesso" è una formula enigmatica, che non conviene all'intelligenza comune; nell'*Alcibiade I*, invece, il linguaggio nobile e poco accessibile dell'analogia gli è ispirato dall'amore. Sulla questione ha preso posizione anche la ANNAS [1985], che si è occupata del dialogo in relazione al tema della conoscenza di sé, analizzato anche nel *Carmide* e negli *Amanti*: pur non argomentando direttamente a favore dell'autenticità, in quanto l'onere della prova spetta piuttosto ai sostenitori

prestigio e dalla solida considerazione di cui il dialogo ha goduto nell'antichità, sì da essere ripetutamente commentato, soprattutto in età neoplatonica (da Proclo, da Olimpiodoro e da altri)⁵⁷. Contro la sua autenticità sono state mosse in epoca moderna numerose obiezioni, raggruppabili in quattro punti: (1) il confronto con ciò che sappiamo dell'*Alcibiade* di Eschine e di quello di Antistene, nonché con i *Memorabili* di Senofonte, mostrerebbe che il nostro dialogo dipende quasi certamente dal primo e probabilmente anche dagli altri due: ma l'uso di tali fonti da parte di Platone è difficilmente credibile, per cui non resterebbe che pensare che la redazione sia dovuta a un filosofo accademico e risalga al 340/30 a.C.⁵⁸. (2) Per il suo contenuto il dialogo dovrebbe appartenere al periodo giovanile, mentre per lo stile e l'uso di τί μὴν (129 C, 130 A, 132 C, 133 E) al periodo della tarda maturità⁵⁹. (3) Il dialogo ha tutto l'aspetto di un eccellente manuale,

dell'inautenticità, la Annas ritiene che, se si considera autentico l'*Alcibiade I*, è possibile acquisire una migliore comprensione sia del dialogo stesso sia di altre opere di Platone. Sull'*Alcibiade I* cfr. ancora i commenti di ARBS [1906], di AMMENDOLA [1930], di FAGGELLA [1933]; di CARLINI [1964], che ne dà un'edizione critica pregevole (cfr. però le osservazioni critiche di NICOLL [1965], alle quali ha risposto lo stesso CARLINI [1966]); BRUNSCHWIG [1973]; ABOUT [1980]. Cfr. la bibliografia data in LEISEGANG [1950] col. 2368, in THESLEFF [1982] pp. 215-7, e in ANNAS [1985] pp. 114-5.

⁵⁷ Per un esauriente panorama della fortuna dell'*Alcibiade I* nell'antichità cfr. PÉPIN [1971], specialmente i capitoli 3, 4 e 5, e ANNAS [1985] pp. 112-3.

⁵⁸ Cfr. DITTMAR [1912] pp. 65-173. Questa tesi, sostenuta anche da PAVLU [1905], e da J. HARTMAN [1916] pp. 163-76 (secondo cui l'autore del dialogo conosce e stravolge Senofonte), è stata ripresa da WILAMOWITZ [1919-20] I, p. 114 (note) e 378 (in modo alquanto sbrigativo), e da A.E. TAYLOR [1926] p. 522 n. 1, ma è stata completamente rovesciata da CROSET [1925] I, p. 49 sgg., che ritiene l'*Alcibiade I* autentico e fonte degli altri scritti. Tuttavia PAVLU [1929] pp. 21-6, è tornato a ribadire la sua tesi, sostenendo che l'opera deve essere stata composta tra il 340 e il 339 a.C., quando l'Accademia – grazie alla mediazione di certi scritti aristotelici (soprattutto il Μαγικός) – fu influenzata dalla saggezza orientale; il fatto che sia presa sul serio la facezia *[sull'arte dedalica; v. p. 242] detta da Socrate in *Euthyphr.* 11 B, proverebbe in modo decisivo la non autenticità del dialogo.

⁵⁹ Cfr. RITTER [1888] pp. 89-90; LUTOSLAWSKI [1897] pp. 196-8, il quale ritiene anche che l'identificazione uomo-anima (130 A-E) non sia platonica; ma *contra*, su questo punto cfr. RAEDER [1905] p. 25 n. 2, che rinvia a *Phaed.* 115 C-D; *resp.* v. 469 D; *leg.* XII 959 A-D, e STEFANINI [1949] I, pp. 78-82, che vede in ciò una conferma dell'autenticità. Raeder, tuttavia, accetta in parte (pp. 24-5) questo argomento, adducendo come prove del contenuto "giovanile" la difficoltà con cui Alci-

di un'introduzione generale alla filosofia platonica⁶⁰, e ciò può spiegare il favore che esso incontrò tra i neoplatonici: ma è esattamente un'opera di questo genere che Platone ha dichiarato esplicitamente di non aver mai scritto e, anzi, ha negato che sia possibile scrivere (*epist. VII* 341c)⁶¹. (4) Vi sarebbe frainteso il "segno divino" o "demone" di Socrate (103 A), identificato con il θεός (124 C)⁶².

biade ammette il parallelismo di musica e ginnastica (108 A-B) e il minuzioso esame del ben noto metodo socratico dell'interrogazione (112 D sgg.); ciò sarebbe in aperto contrasto con la presenza delle quattro virtù cardinali (121 E sgg.), teorizzate da Platone solo nella maturità. Questo argomento è accettato anche da A.E. TAYLOR [1926] pp. 12-13 e 522, da GAUSS I 2 [1954] pp. 13-4, 204-7, e da DE STRYCKER [1942] pp. 135-51, il quale ritiene che il dialogo, sulla base dei criteri stilistici, non sia databile né al periodo della maturità né al periodo della vecchiaia di Platone; d'altra parte, su molti punti importanti esso è in aperto contrasto con dottrine presenti nei dialoghi dei primi due periodi: il dialogo è probabilmente opera di un discepolo di Platone, composto all'epoca della redazione delle *Leggi* e forse rivisto da Platone stesso.

⁶⁰ Così lo definì BURNET [1924] p. 38.

⁶¹ Cfr. A.E. TAYLOR [1926] p. 522, e GAUSS I 2 [1954] pp. 13-4. È vero, ha aggiunto A.E. Taylor, che nel dialogo non vi è nulla di non-platonico (come aveva già notato Stallbaum) ma gli echi degli altri dialoghi tradiscono una mano che non è quella dell'autore che echeggia se stesso (per es. 135 E rispetto a *resp.* 491 sgg.).

⁶² Cfr. WILAMOWITZ [1919-20] I p. 113, 375 e II p. 325 sgg., e A.E. TAYLOR [1926] p. 523 n. 3. Ma, *contra*, cfr. FRIEDLÄNDER I [1928] = [1979] p. 48 e n. 7 (che rinvia ad *apol.* 31 D e 40 B). Che poi, contro l'autenticità, abbia peso l'argomento di HIRZEL [1890] pp. 419-35, secondo cui l'*Alcibiade I* sarebbe la risposta di un accademico ad Aristosseno, perché quest'ultimo, se lo avesse conosciuto, non avrebbe potuto rimproverare a Socrate di trascurare la divinità (EUSEB. *praep. euang.* XI 3, 8 = fr. 53 Wehrli = SSR I B 43; cfr. ZELLER [1892-3] pp. 143-4), è stato sostenuto da RAEDER [1905] p. 25 n. 2. A favore dell'inautenticità dell'opera si vedano ancora, oltre a GIGON [1947] p. 264, BLUCK [1953] pp. 46-52, il quale ha sottolineato somiglianze e paralleli con alcune delle prime opere di Aristotele e con scritti pseudo-platonici, collocando la composizione dell'opera tra il 343 e il 342 a.C., e CLARK [1955] pp. 231-4, secondo la quale i primi due terzi del dialogo sarebbero opera di un membro dell'Accademia, discepolo di Platone, forse Teeteto, che però lasciò incompiuta l'opera: l'ultima parte sarebbe invece dello stesso Platone, che l'avrebbe scritta poco dopo la *Repubblica*. Perplesso si dichiara GOLDSCHMIDT [1940] p. 48 n. 2. WEIL [1964] pp. 75-84, sostiene che, ove il dialogo fosse ritenuto autentico, l'immagine più diffusa dell'evoluzione filosofica di Platone ne risulterebbe indiscutibilmente modificata. Per la non autenticità, infine, si pronunciano anche DOENT [1963b] e LINGUITI [1983], che ha riscontrato significative affinità tra la similitudine del rispecchiamento in un'anima al fine di cono-

Anche se certamente degni di considerazione, nel complesso questi argomenti non sono del tutto risolutivi o, per lo meno, non sono tali da impedire l'uso documentale che faremo di alcuni brani dell'*Alcibiade I*.

Il dialogo presenta il giovane Alcibiade che di lì a pochissimi giorni si recherà all'assemblea per prendervi la parola e debuttare così nella vita pubblica. Educato da quei "lunghe discorsi" che è solito ascoltare dai politici e dai Sofisti, egli ritiene di essere ormai in grado di dare consigli (συμβουλεύειν) e di persuadere i suoi concittadini: crede cioè di sapere. Ma, obietta Socrate, se Alcibiade sa qualcosa, lo sa perché, a un certo momento della sua vita, si è accorto di non saperlo e ha desiderato di impararlo, o apprendendolo da altri o imparandolo da sé. Ma cosa sa Alcibiade? E su che cosa presume di essere competente, tanto da poter consigliare gli Ateniesi?

Socrate non ha difficoltà a mostrare che Alcibiade, non avendolo appreso da altri né avendolo trovato da sé, ignora che cosa sia quel giusto su cui si accinge a consigliare i concittadini (110 D-112 D). Ed è Alcibiade e non Socrate ad affermarlo, perché è chi risponde e non chi domanda colui che deve farlo.

«Qui cade a proposito quel brano di Euripide⁶³, caro Alcibiade; c'è il caso che queste cose "da te stesso" le abbia udite "e non da me" perché non sono stato io a dirle, ma tu a me ne dai stoltamente la colpa. E in verità hai detto giusto, perché hai in animo di accingerti ad una follia, ottimo amico, d'insegnare cioè ciò che non sai, e che non ti sei mai curato di imparare» (112 E-113 C).

Ragionamento analogo può esser fatto anche per ciò che riguarda l'"utile" e il "dannoso". E Alcibiade, timoroso che Socrate ripeta anche per questi l'analisi già fatta su giusto e ingiusto, ha uno scatto di impazienza, al quale Socrate reagisce rivendicando, in linea di principio, il suo diritto a ripetere quanto ha già detto tutte le volte che le circostanze lo richiedano e a lui stesso sembri opportuno; Alcibiade potrà esporre il suo punto di vista su questo problema, sia tramite quell'"interrogare e rispondere" (ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι)

scere se stessi, esposta in questo dialogo, e la teoria aristotelica dell'amicizia, esposta soprattutto in ARISTOT. *eth. Eud.* I 3, *eth. Nic.* H 12, e *mag. mor.* B 15.

⁶³ Cfr. *Hippol.* 352.

seguito precedentemente (magari invertendo le parti, con Alcibiade che interroga e Socrate che risponde) oppure (ma è un'alternativa che deve servire solo a calmare Alcibiade) tramite una lunga esposizione continuata (λόγῳ διεξελθεῖν).

In realtà Socrate ricondurrà immediatamente Alcibiade sul terreno dell'ἔρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι, ma intanto, poiché il suo interlocutore esita ed è imbarazzato, egli lo invita a comportarsi come farebbe davanti a una moltitudine e non a una sola persona: nell'assemblea, infatti, Alcibiade dovrà persuadere ogni singolo presente, e colui che sa, possedendo la scienza, non dovrebbe avere difficoltà a persuadere tanto il singolo quanto la moltitudine (114 B-C). In tal modo Socrate preclude ad Alcibiade il ricorso alla psicagogia (e Alcibiade non farà "lunghi discorsi" ma tornerà a rispondere alle domande di Socrate), e questo risultato giustifica l'identità tra "persuadere una moltitudine" e "persuadere una sola persona", a cui Socrate in realtà non crede, ma che qui sostiene per non far desistere Alcibiade dalla discussione. La quale si svolgerà tra un Socrate che domanda ed un Alcibiade che risponde, proprio perché è la risposta che rivela l'acquisita persuasione:

«SOCR.: Vi è forse un'altra differenza tra chi fa l'oratore (ρήτωρ) davanti al popolo e colui che discute in una conversazione come la nostra, se non questa sola, e cioè che, sulle stesse cose, l'uno persuade tutti gli uomini insieme (ἄθροῦνς πείθει) e l'altro ciascuno individualmente (καθ' ἑνῶ)? – ALC.: Può darsi che non vi sia. – SOCRA.: Orsù ora, dal momento che sembra essere proprio della stessa persona persuadere molti uomini e uno solo, fai la prova su di me e cerca di esporre come mai qualche volta il giusto non sia conveniente. – ALC.: Sei un prepotente (ὑβριστής), o Socrate. – SOCRA.: E ora di prepotenza voglio persuaderti del contrario di ciò di cui tu non vuoi persuaderti. – ALC.: Di dunque? – SOCRA.: Soltanto rispondi a ciò che ti viene domandato. – ALC.: No, ma parla tu stesso. – SOCRA.: E che? Non vuoi forse essere persuaso più che sia possibile? – ALC.: Assolutamente, certo. – SOCRA.: E se sarai tu ad affermare che le cose stanno così non ne sarai persuaso al massimo? – ALC.: Così invero mi sembra. – SOCRA.: Allora rispondi: e se tu stesso non ascolterai proprio dalle tue parole che il giusto è conveniente, non voler credere ad alcun altro che lo dica» (114 C-E; traduz. mia).

Qui Socrate (oltre allo scherzo del "persuadere di prepotenza") allude a quanto ha affermato immediatamente prima, e cioè che in una discussione le conclusioni sono tratte da colui che risponde e

non da colui che interroga (una questione molto importante, come vedremo⁶⁴): e questo vuol dire che la vera persuasione, tanto verso gli altri quanto verso se stessi, è un risultato conseguibile solo da chi sa e da chi, per ciò stesso, è in grado di rispondere alle domande che gli vengono poste. Risulta così ribadita la svalutazione socratica della “persuasione” sofistica, basata su un “sapere” solo apparente o addirittura sulla falsità.

Ma Socrate va oltre e osserva che l'incertezza o il mutar di opinione nelle risposte dipendono dall'ignoranza (116 B-117 B). C'è tuttavia un'ignoranza che è consapevole di sé (e chi ne è consapevole non cade in errore, perché si affida ai competenti) e una che si nasconde dietro il credere di sapere (e che quindi induce in errore). Quest'ultima – dalla quale pochissimi si salvano – è la peggiore e da questa è affetto Alcibiade circa il giusto e l'ingiusto. Alcibiade concede che gli amministratori dello Stato sono, fatte poche eccezioni, privi di una solida preparazione, ma per affermare subito dopo che quindi non c'è bisogno né di preparazione né di esercizio per contendere con loro. Ma, avverte Socrate, non basta che Alcibiade possa vantare superiorità rispetto agli altri Ateniesi, perché i suoi veri rivali, le persone con cui confrontarsi, sono nientemeno che i re di Sparta ed il Gran Re di Persia (119 B-120 A). E poiché Alcibiade dichiara che anche costoro sono di pasta non molto diversa da quella dei loro concittadini, Socrate espone le doti che invece devono indurlo a ritenere temibili questi rivali: la nobiltà di stirpe, l'essere stati re in tutte le generazioni precedenti, la superiorità del modo in cui vengono allevati ed educati, le straordinarie ricchezze (120 E-124 B). È questo un accenno al problema dei rapporti tra sapere e virtù (politica), su cui dovremo tornare. Bisogna dunque proporsi di diventare sempre migliori: ma a che cosa ci si deve applicare per diventare migliori? Dopo vari tentativi di dare una risposta si conviene che non è possibile conoscere l'arte che ci migliora se prima non si sia raggiunta la conoscenza di noi stessi. Per sapere dunque qual è l'arte che migliora l'uomo bisogna sapere innanzi tutto che cosa l'uomo è, chiarire cioè il significato del famoso motto delfico. L'uomo si serve del corpo e perciò non si identifica con esso: l'uomo è la sua anima, e l'anima è

⁶⁴ Cfr. *[cap. 3, p. 161], e sul motivo del “persuadere di prepotenza”, le battute scherzose in *Charm.* 156 A. *[cap. 1, pp. 86-7, nota 112]

quel “se stesso” che bisogna conoscere. È perciò dell’anima e non del corpo che bisogna prendersi cura e innamorarsi. Socrate è innamorato dell’anima di Alcibiade e per questo, se Alcibiade non lascerà che la sua anima si guasti, non lo abbandonerà. Ma qual è il senso preciso dell’iscrizione di Delfi? Come l’occhio, se vuol guardare se stesso, deve guardare in un altro occhio, così l’anima, se vuol conoscere se stessa, deve rispecchiarsi in un’altra anima, e soprattutto in quella parte dell’anima che è la più divina, cioè quella in cui risiedono il pensiero e la conoscenza: in altri termini occorre rispecchiarsi nel dio che è in noi. Conoscere se stessi vuol dire essere saggi (129 E-133 C)⁶⁵. Senza conoscenza di sé non è possibile neppure sapere ciò che ci appartiene. Solo a questa condizione quindi si può essere saggi e felici e rendere saggi e felici gli altri. Virtù e saggezza sono la garanzia di una retta vita politica e di un’autentica felicità, nonché le condizioni di una vera libertà (133 C-135 E).

Fin dall’inizio abbiamo più volte messo in evidenza il carattere ironico di determinati atteggiamenti e di determinate espressioni di Socrate. È bene, quindi, a questo punto, precisare la natura di questa

⁶⁵ Quest’ultimo punto ha fatto molto discutere: il passo in questione (133 C 8-17), omissso dai codici di Platone, è invece citato da Eusebio e da Stobeo. Esso è perciò integrato da Burnet ma espunto da Croiset, perché, oltre a non essere indispensabile, insiste sull’idea mistica (più neoplatonica che platonica) della presenza interiore di dio che illumina l’anima. HAVET [1921] ha proposto di leggere *θεόν*, essendo l’idea mistica della presenza interiore di Dio che rischiara l’anima, che è il senso richiesto da *θεόν*, di sapore neoplatonico. Contro l’idea che il passo sia un’interpolazione e a favore della tesi che esso risalga all’originale si è pronunciato WIGGERS [1932] pp. 700-3, mentre JACHMANN [1941] p. 319 ritiene trattarsi non propriamente di un’interpolazione, ma di una variante alternativa, confezionata da antichi *διασκευασταί*. Cfr. anche DOENT [1964], che però vi vede una riprova della non autenticità dell’opera, più affine agli scritti dei neoplatonici che non a quelli di Platone: il passo citato, in particolare, più che il *Fedro*, richiama Porfirio (*Ad Marcellam* 12, 282). Alla tesi di un’interpolazione, confermata dal modo in cui Stobeo cita il passo, aderisce LINGUITI [1981]: nonostante gli argomenti addotti da BOS [1970], il brano appare estraneo ai temi filosofici dell’ultima parte del dialogo; l’interpolazione sarebbe però da ricondursi a un *milieu* cristiano piuttosto che neoplatonico (cfr. SCHUHL [1952], e PÉPIN [1969] e [1971] pp. 15-6 e 192-6). Tesi analoga ha sostenuto FORTUNA [1992]; va ricordato che nel commento anonimo all’*Alcibiade I* conservato in *POxy* 1609 (cfr. LASSERRE [1991] e nel *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* III, Firenze 1995, pp. 52-62, partic. p. 54) il passo in questione non figura.

“ironia”, che è certamente tra gli strumenti più caratteristici della “persuasione” socratica: in effetti la “dissimulazione ironica”, che è tipica del dialogare socratico, non ha, come vedremo e malgrado l’opinione contraria di vari critici, nulla di meramente scherzoso né di ingannatore. Si è detto giustamente che l’ironia del Socrate platonico non è un semplice modo di conversare, né un’insincera degnazione e neppure quella soggettività e negazione di ogni verità generale con cui è stata intesa dalla scuola romantica⁶⁶. Né il termine di “ironia” può essere assunto nell’accezione corrente dell’uso moderno (a prescindere dalle ben note tesi esposte da Kierkegaard nel suo saggio *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate* [1841]⁶⁷).

Il tratto più conosciuto dell’ironia socratica nei dialoghi giovanili di Platone è quello della “dissimulazione” di ignoranza: di fronte alla sicurezza di sapere esibita dai suoi interlocutori, Socrate si atteggiava per un verso ad ammiratore entusiasta della loro sapienza e per altro verso ad afflitto da totale ignoranza: egli non sa e proprio per questo interroga e vuole sapere; egli non ha nessuna verità da insegnare e protesta di non essere mai stato “maestro” di nessuno. Ma è anche consapevole di questo suo non sapere: “sa di non sapere” (un motivo, questo, che tuttavia non si risolve interamente, come vedremo, nell’atteggiamento ironico).

È necessario quindi sgombrare il campo dal pregiudizio che l’ironia sia sinonimo di insincerità⁶⁸, o addirittura dall’idea che tale in-

⁶⁶ Cfr. ZELLER II 1 [1922] p. 125 sgg. (da vedere anche per l’indicazione delle fonti antiche; cfr. pure SSR I pp. 152-69). Sull’ironia di Socrate, oltre gli studi più antichi di RIBBEK [1876], di BONGHI [1880b], di COSATTINI [1893], sono da vedere le pagine assai stimolanti di FRIEDLÄNDER [1928] = [1979] pp. 183-204, che ha ben colto il nesso di ironia, eros e sapere di non sapere. Cfr. ancora BRECHT [1935] pp. 30-47; SCIACCA [1937]; BÜCHNER [1941], che interpreta l’ironia socratica come una “Kleintuerei”; SCHÄERER [1941]; MOREAU [1959]; DORE [1965]; HUMBERT [1967] pp. 84-90; PICHT [1971]; BERGSON [1971]; BODER [1973], e G. MÜLLER [1975]); e ancora MARKANTONATOS [1975], VERSTRAETEN [1977], e BURGER [1985]. Buona l’interpretazione di GOURINAT [1986], secondo il quale, applicato a Socrate, il termine εἰρωνεία, che significava in origine impostura, passa a indicare la simulazione di ignoranza che consente di smascherare la reale ignoranza altrui.

⁶⁷ Cfr. SCHEIER [1990], secondo il quale l’ironia socratica resta confutatoria e perciò, alla fine, abbandona l’ascoltatore a se stesso, mentre l’ironia platonica è retorica e come tecnica psicagogica può indirizzare il lettore dalla delusione socratica al sapere.

⁶⁸ Cfr. R. ROBINSON [1953] p. 8: più di una volta Socrate dichiara non sol-

sincerità rappresenti una condizione necessaria dell'efficacia degli argomenti usati da Socrate e del fallimento costante degli interlocutori. In effetti l'ironia socratica suscita tale disappunto in chi è confutato che – si è sostenuto – si è persino tentati di ritenere che la discussione sarebbe ben più efficace se condotta senza ironia («the elenchus would be more successful without the irony»). Socrate sarebbe addirittura «la vivente testimonianza del fatto che chi conosce la verità può ingannare meglio di chi non la conosce, e che colui che inganna volontariamente è migliore di colui che invece inganna involontariamente»⁶⁹. Il desiderio di Socrate di apprendere conferisce alla sua “dissimulazione” un carattere specifico che la critica più recente ha sempre meglio messo in luce: più propriamente, la “dissimulazione” di ignoranza consente di smascherare la reale ignoranza altrui. Tuttavia, laddove si prescinda dalla sua originale matrice filosofica, il procedimento apparirà quello di un retore e di un sofista, più che quello di uno che si dichiara amico degli uomini e della verità⁷⁰.

Il tratto dissimulatorio non va però attenuato, come invece si fa quando si sottolinea in modo esclusivo il valore “liberatorio” e quindi “costruttivo” dell'ironia socratica⁷¹, o si contesta che essa possa essere interpretata sia come non sapere sia come semplice pretesto dialet-

tanto di non essere lui a confutare l'interlocutore, bensì il λόγος, al quale, dunque, tanto lui che l'interlocutore sono esposti. Tuttavia, sostiene Robinson, quando Socrate nega di essere lui stesso a condurre l'ἔλεγχος, non è sincero, e ciò costituisce la sua “malizia” (*shyness*) o “ironia”. Ma su ciò cfr. cap. 3, p. 143 sgg.

⁶⁹ Cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 145 (e cfr. anche O'BRIEN [1967], e KAHN [1983] p. 75). Ma questo punto è già evidentemente confutato da ciò che Socrate dice in *Gorg.* 458 A-B.

⁷⁰ Cfr. GOURINAT [1986].

⁷¹ Cfr. BLASUCCI [1972], in cui sono rifusi, non senza prolissità, vari studi precedenti (cfr. [1963], [1967], [1969]): la professione socratica di ignoranza è assolutamente sincera (e qui sta l'umiltà di Socrate: cfr. MARET [1910]), e quando STEFANINI [1949] I, pp. 20-1 afferma che questa dichiarazione di ignoranza è sincera solo per quanto riguarda il mondo fisico e l'essenza della divinità, egli attribuisce eccessiva fiducia al solo Senofonte (*mem.* IV 6,1); più esatte le interpretazioni di Maier, Mondolfo, Calogero, che insieme a Zeller, Labriola e Friedländer hanno ammesso la piena sincerità della dichiarazione di ignoranza di Socrate. In questa dichiarazione sta l'aspetto “liberatorio” dell'ironia; quello “costruttivo” si manifesta nella maieutica, che è coestensiva rispetto all'ironia e ne mette in luce la funzione nella conquista della verità sia nel campo della scienza sia in quello della morale, della politica, dell'educazione e della religione.

tico, portando a sostegno l'illazione che Platone stesso sarebbe dubbioso dell'agnosticismo di Socrate e comincerebbe nei dialoghi di mezzo, soprattutto nel *Menone*, a ridurre l'ironia di Socrate a strumento pedagogico⁷².

Socrate attua la sua "dissimulazione" ironica sia professando di non sapere, anzi di sapere solo di non sapere, sia esaltando la σοφία dei propri interlocutori. Pertanto Socrate afferma di ammirare la capacità persuasiva dei suoi accusatori (*apol.* 17 A-18 A), la sapienza dei Sofisti e la loro capacità di educare i giovani (*apol.* 19 E-20 C, 20 E;

⁷² Cfr. BURGE [1969]. VLASTOS [1987], in trad. franc. [1991] pp. 27-8 e 37-68 (e su ciò cfr. anche la nota aggiuntiva 1.1 e 2 in [1991] pp. 236-45), ha messo in luce come con Socrate il concetto di ironia si evolva da una concezione puramente negativa (presente nel termine greco εἰρων, che contiene sempre, al contrario che nell'uso moderno, un'intonazione ingannatrice) a una forma di "ironia complessa", visibile già in Senofonte, *symp.* 5, 6: nell'ironia semplice ciò che è detto non è ciò che è pensato; nella "ironia complessa" ciò che è detto è e non è ciò che è pensato. I paradossi socratici che ci sono noti dai dialoghi giovanili di Platone sono tutti comprensibili solo come forme di "ironia complessa". Malizioso è il senso corrente di ironia che troviamo in Aristotele e Teofrasto; ma Aristotele ne dà una versione più indulgente parlando di Socrate (*eth. Nic.* 1127 b 23-6), anche se, quando vuole esprimere ammirazione per Socrate, egli si riferisce piuttosto all'*apatheia* (*an. po.* 97 b 16-24). A questa interpretazione di Vlastos sono state mosse varie obiezioni, da MORRISON [1987], per ciò che riguarda Senofonte, e da GOOCH [1987], per ciò che riguarda Aristotele. In particolare Gooch ha osservato che Aristotele, dopo aver accomunato inizialmente in un unico giudizio negativo, come due forme di finzione, ἀλαζονεία e εἰρωνεία, giunge in seguito a una valutazione più positiva dell'ironia, perché essa, se anche continua a essere riprovevole per ciò che concerne le cose più piccole e semplici, può essere degna di apprezzamento quando riguarda le cose più importanti (τὰ ἐνδοξα): quest'ultima è appunto l'ironia socratica. Ad Aristotele si deve dunque la formulazione concettuale non ancora reperibile in Platone, di quell'"ironia socratica" destinata a definire una delle caratteristiche più peculiari di Socrate. GOTTLIEB [1992] ha sostenuto che solo gli intimi di Socrate potevano forse accorgersi del senso nuovo che l'ironia socratica aveva rispetto a quella normalmente messa in atto, e che consisteva nella menzogna e nell'inganno; e tuttavia anche l'ironia di Socrate non poteva spogliarsi del tutto agli occhi dei suoi contemporanei dei suoi tradizionali connotati negativi. Contro questa tesi cfr. GORDON [1996], che polemizza anche contro Vlastos, la cui definizione di ironia gli appare parziale, in quanto circoscritta nell'ambito delle "cose dette", mentre l'ironia di Socrate va colta anche tramite il contesto drammatico, e Gordon la definisce come «un'incoerenza tra fenomeni in un contesto drammatico» (p.134), dove per fenomeni si debbono intendere non solo le parole, ma anche le azioni, le situazioni, i personaggi.

Lach. 186 B-D), elogia cioè, tanto più ironicamente quanto più in modo altisonante, un genere di σοφία che egli ostenta di non possedere, ma che sa bene non essere la vera sapienza, di cui è effettivamente desideroso⁷³. Tuttavia, tornando al *Protagora*, nei confronti del giovane Ippocrate (312 C), che appunto crede di sapere senza sapere realmente, Socrate in effetti ironizza, ma senza la consueta dissimulazione riservata ai “sapienti” rinomati: nel caso di Ippocrate – che tale non è – non costituirebbe una provocazione efficace, come invece accade con Protagora, Gorgia, e i loro epigoni Polo e Callicle⁷⁴.

In generale, contro l'interpretazione negativa si può obiettare che l'ironia di Socrate non ha nulla a che vedere con l'“inganno”; il tradurla in inganno, infatti, presuppone un Socrate sapiente che finge deliberatamente di non sapere, mentre, come vedremo, la dissimulazione socratica consiste non già nel proclamarsi non-sapiente, ma nell'affermare che sapienti sono i suoi interlocutori! È ben vero che l'ironia socratica poteva essere fraintesa e confusa con l'atteggiamento sofistico di insincerità e di capziosità argomentativa e con il parlare “per scherzo”; ma a speculare su questa confusione sono proprio i soggetti più refrattari al suo pacato e minuzioso esame⁷⁵. Se quindi al termine di ironia si dà il significato di insincerità, di in-

⁷³ Cfr. *apol.* 19 C-D, 20 B, e anche *Hipp. min.* 372 A-373 B; *Euthyphr.* 2 C; *Hipp. Maior* 287 D; *Ion* 532 D; *Charm.* 165 B-C; *Gorg.* 488 A, 506 A.

⁷⁴ In modo sistematico, infatti, questa dissimulazione socratica si esercita nei confronti dei grandi sofisti suoi interlocutori, in particolare di Protagora (con l'esaltazione della “sofistica” e della sua antichità; col dichiararsi d'accordo con la tesi, cui non crede, che la virtù politica sia insegnabile, perché è sostenuta dal “sapiente” Protagora: *Protag.* 319 A-B, 320 B, 328 E), di Gorgia (cfr. *Gorg.* 449 D), di Polo (461C-D) e di Callicle (497C). La parodistica esaltazione dell'interlocutore di turno viene però fatta anche a spese di quelli “minori”: Meleto (per quanto giovane e ancora ignoto, è già esperto in cose molto importanti, tanto da sapere cos'è ciò che corrompe i giovani, e non poteva perciò cominciare meglio la propria carriera politica: *Euthyphr.* 2 B-3 A); Eutifrone (Socrate si dichiara così stupito della meravigliosa sapienza che Eutifrone attribuisce a se stesso da voler diventare suo discepolo per confutare Meleto: *Euthyphr.* 4 A-B, 4 E-5 C, 6 A-C, 12 A, 13 E, 14 B-D, 15 C-16 A); Nicia e Lachete (*Lach.* 178 A-B, 181 D, 186 B-187 B, 187 E-188 A, 190 E, 191C, 200 E-201 A); Ione (*Ion* 530 B-D); Ipparco (*Hipparch.* 228 B-229 D).

⁷⁵ Cfr. *apol.* 27 A; *Euthyphr.* 3 D-E; *Gorg.* 481 B-C; *Alcib. I* 109 D, 124 D, e per il tema del “ridere” cfr. *Euthyphr.* 3 C-E; *Lach.* 194 A; *Lys.* 211 C; *Hipp. Maior* 281 D-282 A, 286 E, 288 B, 289 E-290 A, 292 A, 299 A; *Alcib. I* 116 D. Sulla serietà dell'ironia socratica ha insistito SCOLNICOV [1991] pp. 324-32.

ganno, di menzogna, si va fuori strada e si ricade nel fraintendimento divulgato da Aristofane, il quale affibbia il termine εἶρων a Socrate proprio nel senso sofistico.

Gli esempi forse più densi di ironia socratica sono i colloqui con Ippia. Socrate tesse l'elogio della bravura del Sofista (*Hipp. min.* 364 A-C), e per un bel pezzo a Ippia sfugge completamente di che si tratta, riconoscendo che è σοφώτερος, anzi è il più esperto di tutti: di persona Socrate lo ha sentito vantarsi presso il banco del cambiavalute di essere, grazie alla sua multiforme sapienza, l'artefice di tutto il suo abbigliamento (368 B-C); particolarmente ironico suona l'invito di Socrate a Ippia a servirsi della mnemotecnica per ricordare quanto convenuto poco prima (369 A); altrettante lodi Socrate dedica all'Ippia esperto di ciò che è "bello" (372 A-E, e *Hipp. Maior* 285 B-287 A, 287 D-E, 291 E; cfr anche 300 C-D).

Il bersaglio polemico è, nella fattispecie, l'enciclopedismo del Sofista (*Hipp. min.* 368 B-E)⁷⁶, e gli espliciti riferimenti agli altri sofisti danno un efficace spaccato dello spirito di "concorrenza" e di "vittoria" che animava i rapporti tra questi sapienti. Ippia, infatti, non perde occasione per elogiarsi, scusandosi addirittura con Socrate, ad esempio, per la prolungata assenza da Atene, dovuta al fatto che la sua città, Elide, lo sceglie di continuo come ambasciatore per la sua perizia nel giudicare i discorsi che si tengono nelle altre città. E Socrate rincara la dose, gratificandolo della capacità di giovare (e sia pure prendendo denaro dai giovani, certo in misura inferiore al giovamento prodotto!) e di beneficiare la sua città, sia privatamente che pubblicamente. Quando dunque Socrate chiede perché mai antichi personaggi famosi per la loro σοφία (Pittaco, Biante, Talete e via via fino ad Anassagora) si fossero astenuti dalle πολιτικὰ πράξεις, Ippia risponde con sussiego che ciò è da addebitare alla loro incapacità di impadronirsi di entrambe le forme di sapienza, quella privata e quella pubblica. Socrate, dal canto suo, finge di spiegarsi l'inettitudine degli antichi a fare denaro e a fare esibizioni della propria sapienza (ἐπιδείξεις ποιεῖν τῆς ἑαυτοῦ σοφίας) in riferimento ai progressi della τέχνη τῶν σοφιστῶν, paralleli a quelli di tutte le altre τέχναι, e provocatoriamente cita a paragone Gorgia e Prodico, abilissimi con le loro

⁷⁶ Cfr. anche *Hipp. Maior* 281 A sgg. e 291 A. Su questo enciclopedismo cfr. CAMBIANO [1971] pp. 111-15.

ἐπιδείξεις a trattare sia faccende pubbliche che private, ricavandone denaro. Di fronte all'affermazione che Gorgia, Prodicò e, prima di questi, Protagora possano vantare più guadagni di qualsiasi altro δημιουργός, Ippia, punto sul vivo, finalmente reagisce affermando di aver realizzato tanto denaro che Socrate nemmeno se lo immagina: ad esempio, in Sicilia (e in un paesino come Inico), proprio mentre vi soggiornava anche Protagora nel momento del suo massimo splendore, dice di aver intascato di più da solo di due altri sofisti qualsiasi messi insieme. Socrate continua a ironizzare sull'argomento, portando il caso di Anassagora come tipico della totale sprovvedutezza negli affari degli antichi rispetto ai contemporanei, per concludere che, giacché la sapienza, deve pur servire al sapiente, il guadagno che se ne ricava può ben essere il criterio per misurarla.

Da qui prende il via la palese canzonatura della grande σοφία di Ippia e dell'enciclopedismo del suo insegnamento, profusi per rendere i propri discepoli migliori nella virtù (εἰς ἀρετὴν βελτίους)⁷⁷. Alla domanda maliziosa, come mai non abbia guadagnato nulla a Sparta, la città che maggiormente cura l'educazione dei giovani, Ippia non sa cosa rispondere, offrendo il destro a Socrate per continuare a prenderlo in giro. Deve essere andata così: non che Ippia non sia sapiente, ma evidentemente gli Spartani si comportano in modo del tutto contrario a ciò che è prescritto dalle loro stesse leggi! Va da sé che rispetto a Ippia tutti quanti sono irrimediabilmente "antiquati" (παλαιοί, ἀρχαῖοι) * [cap. 1, p. 57 nota 48]: solo lui e i sofisti suoi coetanei sono veramente "moderni", e anche su questa valutazione generazionale della sapienza Socrate non manca di ironizzare⁷⁸.

Alla "dissimulazione" di ignoranza si intrecceranno, nei dialoghi della maturità, il motivo della "sterilità" di Socrate in fatto di sa-

⁷⁷ E si confronti l'ἐκάστης ἡμέρας αἰεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι promesso da Protagora in *Protag.* 318 A.

⁷⁸ Non è convincente l'osservazione fatta da POHLENZ [1913] p. 125 sgg. (asseritore della non autenticità dell'*Ippia Maggiore*), che la distinzione dei Sofisti in più recenti e in παλαιοί o ἀρχαῖοι, ivi compreso Anassagora, sarebbe poco plausibile se riportata ai tempi delle prime opere di Platone, mentre lo sarebbe di più, cronologicamente, se il dialogo risalisse all'età di Aristotele, il quale indica appunto come παλαιοί i pensatori da Talete ad Anassagora (*metaph.* A 5. 986 b 8-10; cfr. anche Teofrasto in *Dox. gr.* pp. 132-40). Su questa "Werberede" di Ippia cfr. GAISSER [1959] p. 35 e, contro Pohlenz, le esatte osservazioni di FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 317 n. 3.

pienza e la necessità della “maieutica”. Le “dissimulazioni” più ricorrenti sono quelle di inettitudine e di imbarazzo, imputate di volta in volta alla tarda età, alla smemoratezza, alla fatica e alla lentezza di comprendere ciò che viene detto, allo stordimento che gli provocano la straripante oratoria e la sapienza altrui⁷⁹.

In primo piano a far le spese dell'ironia socratica sono da un lato la presunzione di sapienza e dall'altro il “fascino” e l’“incantesimo” che l'oratoria sofistica produce nell'ascoltatore e da cui ci si scuote a fatica. Fascino e stordimento sono effetti così invadenti dell'oratoria (forense, politica, sofistica) da far dire talvolta a Socrate di aver perso a causa loro quasi nozione di sé e, a stento, di essersi risvegliato solo dopo giorni⁸⁰: un motivo questo che da un lato è senz'altro funzionale alla polemica contro il μακρὸς λόγος ma, dall'altro, è un accorgimento di Socrate per dichiararsi convinto in tutto e per tutto, salvo un “piccolo punto”, su cui vuole qualche chiarimento⁸¹.

«Ed io, incantato, rimasi ancora a lungo a contemplarlo, come se ancora parlasse e desideroso di ascoltarlo; ma quando mi resi conto che

⁷⁹ Cfr., per es., *Hipp. Maior* 301 D; *Gorg.* 473 E-474 A. Che l'accampare smemoratezza, e “corta memoria”, in *Protag.* 309 B, 334 C-D, sia espediente tipico dell'ironia socratica lo dice esplicitamente in questo stesso dialogo (336 B) Alcibiade (del quale è da vedere anche l'esposizione dell'ironia socratica in *symp.* 216 E); in quanto espediente drammatico la “smemoratezza” di Socrate è differente da quella che affligge il vecchio Lisimaco (*Lach.* 189C). Questo motivo torna d'altronde in *Hipp. min.* 373 A (su cui cfr. il commento di Calogero, *ad loc.*, pp. 40-1) e in *Ion* 537 A, dove Socrate dice di non ricordare i versi di Omero, che invece sarà proprio lui a rammentare (538 C, 538 D, 539 A-C), mentre Ione si rivelerà di corta memoria, dimenticando le precedenti *ὁμολογίαι* (539 E-540 A), così come anche Polo in *Gorg.* 466 A (cfr. la relativa nota di Dodds, *ad loc.*, p. 233). NARCY [1984] pp. 44-57 (con le note a pp.196-8) tende a circoscrivere la portata dell'ironia socratica, perché solo se non la si considera una griglia di lettura dei dialoghi, essa può essere veramente individuata, compresa e adoperata come efficace strumento euristico. Questo significato più circoscritto è quello di “sottrarsi”, “sfuggire”, e in questo senso il termine è usato sempre in senso peggiorativo quando è riferito a Socrate (non solo in Aristofane e Aristotele, ma anche in Platone: cfr., per esempio, *resp.* I 337A). *[cap. 1, p. 65]

⁸⁰ Cfr. *apol.* 17 A, 38 A; *Protag.* 315 A-B, 328 D; *Menex.* 235 A-C. *[p. 109]

⁸¹ Cfr. su ciò *Protag.* 328 E, 329 B-C; *Hipp. min.* 363 B, 376 B-C; *Hipp. Maior* 285 C, 286 D; *Euthyphr.* 12 E-13 A; *Charm.* 154 D; *Ion* 530 D-531 A, 536 D; *Gorg.* 454 C, 461 D, 462 D; *Euthyd.* 275A, *symp.* 201C, e *Theaet.* 145 D.

aveva realmente finito, risvegliatomi a fatica, rivolgendomi a Ippocrate, dissi: – Figlio di Apollodoro, come ti sono grato di avermi spinto a venire qui! Di gran valore è per me l'aver ascoltato quel che ho udito da Protagora. Fino ad ora avevo sempre creduto che non ci fosse umano sforzo che rendesse gli uomini buoni, ora invece ne sono persuaso. V'è, comunque, una piccola difficoltà che ancora mi rende dubbioso, ma che certo Protagora facilmente scioglierà, dal momento che già mi ha chiarito tanti grossi problemi» (*Protag.* 328 D-E).

La “piccola difficoltà” su cui Socrate chiede a Protagora ulteriori spiegazioni è un'altra movenza tipica dell'ironia di Socrate, il quale non si oppone quasi mai frontalmente alle tesi del suo interlocutore, ma dapprima si professa affascinato dalla sua oratoria, entusiasta della sua “sapienza”, del tutto persuaso, insomma, salvo in una questione di dettaglio, che via via diviene il cardine dell'argomentazione per dimostrare del tutto inconsistenti gli assunti dell'interlocutore e soltanto illusoria la sua sapienza.

Socrate ribadisce di volta in volta di voler discutere con il solo scopo di risolvere quelle difficoltà da cui egli stesso è messo in imbarazzo e di non poterlo fare con nessuno meglio che con chi, ad esempio Protagora, non solo è sapiente ma dichiara pubblicamente di essere capace di rendere sapienti anche altri: una sorta di *captatio benevolentiae* che in questo caso, oltre a riproporre i motivi ironici già più volte visti, ha anche lo scopo non secondario di garantire la continuità della discussione.

Questa strategia, cui abbiamo accennato a proposito dell'*Eutifrone*, *[p. 75] è ancora più marcata nell'*Ippia minore*. Qui la discussione ha inizio intorno all'esegesi omerica fatta dal Sofista, il quale afferma che il Poeta ha voluto rappresentare Achille come ἄριστος, Nestore come σοφώτατος e Odisseo come πολυτροπώτατος. *[cap. 5, p. 276] Al che Socrate:

«Complimenti, o Ippia! Ma tu mi farai ancora grazia di questo, e cioè di non ridere se io lentamente comprendo le cose che mi vengono dette e se faccio continuamente domande (ἐὰν μόγις μανθάνω τὰ λεγόμενα καὶ πολλάκις ἀνερπῶ)? Prova dunque a rispondermi con dolcezza e senza infastidirti» (364 C-D; traduz. mia).

La risposta di Ippia (che prende alla lettera la scusa socratica del “comprendere lentamente”) è piena di sufficienza: sarebbe cosa vera-

mente disdicevole se lui, che ammaestra e educa gli altri e reputa confacente, per questo, pretendere denaro, interrogato da Socrate non avesse indulgenza e non gli rispondesse in modo semplice e piano. Ma Socrate insiste e il motivo dell'ostinazione nel domandare torna nuovamente poco dopo in queste sue parole:

«O Ippia, io non contesto che tu sia più sapiente di me: ma io sempre sono stato abituato, allorché qualcuno dice qualcosa, a prestare la massima attenzione, soprattutto quando colui che parla mi sembra sapiente, e, desiderando apprendere ciò che egli dice, lo interrogo accuratamente ed esamino compiutamente e confronto le cose dette (διαπυνθάνομαι καὶ ἐπανασκοπῶ καὶ συμβιβάζω τὰ λεγόμενα), affinché possa appunto apprendere; se invece colui che parla mi sembra uomo privo di valore, né lo interrogo né mi interessa nulla di quel che dice; cosicché potrai riconoscere da ciò chi sono coloro che ritengo sapienti. Mi troverai infatti tenacemente attaccato (λιπαρῇ ὄντα⁸²) alle parole da lui pronunciate, interrogandolo affinché imparando ne abbia giovamento» (369 D-E traduz. mia)⁸³.

E poiché Ippia si spazientisce di fronte a domande sempre più incalzanti, Socrate cerca di calmarlo con queste parole:

«Non vedi, o Ippia, che io dico la verità quando affermo che sono tenace nell'interrogare i sapienti (ὥς λιπαρῆς εἰμι πρὸς τὰς ἐρωτήσεις τῶν σοφῶν)? E si dà il caso che io posseda questa unica buona qualità, essendo per il resto senza alcun pregio: io non sono infatti capace di cogliere come stanno le cose e non so nulla. E di ciò è sufficiente testimonianza il fatto che quando mi intrattengo con qualcuno di voi, che siete famosi per sapienza e della cui sapienza tutti i Greci possono dare testimonianza, do l'impressione di non sapere nulla. Non c'è nulla, per così dire, in cui io abbia un'opinione identica alla vostra: e

⁸² E per questo motivo, oltre al brano successivo, cfr. anche *Euthyphr.* 14 B-C.

⁸³ Scrive CALOGERO [1938c] (*ad loc.*): «τὰ λεγόμενα è da intendere in generale e non come se sottintendesse ὑπὸ σοῦ e si riferisse così alle sole enunciazioni di Ippia. Il motivo del suo tardo intendere è infatti uno dei consueti espedienti di cui si vale Socrate per giustificare il suo πολλάκις ἀνερωτᾶν e indurre quindi l'interlocutore a ἀποκρίνεσθαι. Nel μανθάνειν τὰ λεγόμενα è d'altronde tutto lo spirito della ricerca socratica, in quanto esso, investendo le enunciazioni degli altri, vuole "comprenderne il significato" e attraverso simile ἐξετάζειν giunge a far vedere che esse o non hanno significato alcuno, o l'hanno diverso da quello che l'enunciante credeva che avessero, e tale, quindi, da esigere nuove domande e nuove risposte».

allora quale maggior prova di ignoranza, che quella di avere opinioni differenti da quelle dei sapienti? Tuttavia ho una qual certa e meravigliosa buona qualità, che mi salva: non provo vergogna quando ho occasione di imparare, ma chiedo spiegazioni e interrogo e ho la massima gratitudine per colui che mi risponde, né mai sono stato ingrato verso qualcuno: quando ho imparato qualcosa non l'ho mai negato, appropriandomi dell'insegnamento come se fosse cosa trovata da me; al contrario io lodo colui che mi istruisce come uomo sapiente e metto in pubblico ciò che ho imparato da lui. Ora, riguardo a quel che dici, io non sono d'accordo, bensì divergo in modo completo, e so bene che ciò è per causa mia, perché io sono quello che sono, per non dire altro di più grave. A me pare proprio il contrario di quello che dicevi tu. **[...e Socrate sostiene qui che chi sbaglia volontariamente è migliore di colui che sbaglia involontariamente...]* Tuttavia vi sono anche momenti in cui mi sembra che le cose stiano in modo opposto e vado brancolando, evidentemente per la mia ignoranza (καὶ πλανῶμαι περὶ ταῦτα δῆλον ὅτι διὰ τὸ μὴ εἰδέναι); nel momento attuale io mi sento come in preda ad un attacco (ὥσπερ κατηβολὴ περιελήλυθεν) e coloro che sbagliano in qualcosa volontariamente mi sembrano migliori di quelli che lo fanno involontariamente. Di questa mia condizione (πάθημα) presente io ritengo responsabili i precedenti discorsi [...]. È compito tuo ora compiacermi e non rifiutarti di guarire la mia anima: un ben più grande beneficio tu mi farai liberando la mia anima dall'ignoranza che liberando il mio corpo da una malattia» (372 A-373 A; traduz. mia).

E neppure la drammatizzazione dell'attacco morboso, a cui Socrate dichiara di andare periodicamente soggetto, come indica il περὶ δι περιελήλυθεν, deve far dubitare del suo sincero desiderio di apprendere, facendo appello al suo interlocutore per una attiva e critica collaborazione nella ricerca della verità.

La stessa falsariga è seguita nell'*Ippia Maggiore* Socrate infatti, parlando con il Sofista, finge che un ipotetico terzo interlocutore lo abbia messo precedentemente in imbarazzo (ἀπορία)⁸⁴, chiedendogli con una certa prepotenza (καὶ μάλα ὑβριστικῶς) di dire cosa fosse quel "bello" e quel "brutto" di cui gli aveva prima parlato. E Socrate, non avendo saputo rispondere, si dice pronto ad approfittare dell'incontro con Ippia, per apprendere da un "sapiente":

«SOCRATE: Ritiratomi dalla conversazione, mi irritai con me stesso e

⁸⁴ Cfr. *[cap. 1, p. 76].

mi rimproverai aspramente, e decisi che, non appena avessi incontrato qualcuno di voi sapienti, lo avrei ascoltato e che, dopo aver appreso applicando tutta la mia attenzione, sarei tornato di nuovo dal mio interlocutore per riprendere il nostro scontro verbale (ἀναμαχούμενος τὸν λόγον). Ordunque, come dico, tu capiti a proposito: insegnami in modo adeguato che cosa è il bello e sforzati di esprimerti con la massima chiarezza nelle tue risposte, affinché non mi capiti di offrire ancora occasione di riso, se sarò confutato (ἐξελεγχείς) una seconda volta. Tu infatti conosci benissimo, senza dubbio, questo argomento; anzi questa sarà certamente soltanto una piccola nozione tra le molte che possiedi. – IPPIA: Una piccola nozione, per Zeus, certamente, o Socrate, e, per così dire, insignificante. – SOCRATE: Dunque imparerò facilmente e nessuno mi confuterà (ἐξελέγξει) in futuro. – IPPIA: Nessuno certamente: ben povera e piccola cosa sarebbe altrimenti la mia professione. – SOCRATE: Per Era, che bella cosa mi dici, o Ippia, se veramente riusciremo a mettere le mani su quell'uomo! Tuttavia, c'è qualche difficoltà se, imitandolo, presento obiezioni alle tue risposte (ἐὰν σοῦ ἀποκρινομένου ἀντιλαμβάνομαι τῶν λόγων), affinché mi eserciti nel modo migliore? Io infatti ho una certa esperienza nel proporre obiezioni (τῶν ἀντιλήψεων). Se dunque per te non fa differenza, voglio obiettare, per apprendere con maggiore certezza. – IPPIA: Obietta pure. Come dicevo, si tratta di una domanda di non grande difficoltà, mentre io potrei insegnarti a rispondere su argomenti ben più ardui in modo tale che nessuno potrebbe confutarti. – SOCRATE: Oh, come parli bene! Ma orsù, poiché tu stesso mi inviti, proverò ad interrogarti, prendendo con la maggior cura possibile la sua parte [...] Questo è infatti il suo abituale comportamento» (286 C-287 C).

Quel che qui, in una certa misura, appare nuovo, a prescindere dalla finzione dell'ipotetico interlocutore (una finzione che Socrate abbandonerà al momento opportuno) è un certo atteggiamento animoso e battagliero, un certo spirito di vittoria, una marcata preoccupazione di non essere confutato con cui Socrate si presenta: che però possono destare meraviglia solo se non se ne colgono le connotazioni ironiche e si trascurano gli obiettivi che Socrate si propone di raggiungere. E del resto l'identità dell'ipotetico interlocutore, che Socrate dice di voler imitare, viene progressivamente caratterizzata, man mano che le risposte e le reazioni di Ippia ne offrono l'occasione, fino a coincidere con lo spirito stesso del διαλέγεσθαι.

Con la prima definizione del “bello”, – “bello” è una bella ragazza (287 E: παρθένος καλὴ καλόν) –, Ippia è convinto di aver detto qualcosa di inconfutabile. E Socrate si dice sbalordito proprio dalla

“bellezza” di questa risposta, e immagina di ripeterla al suo misterioso esaminatore, dopo averla fatta propria (πρὸς ἑμαυτὸν ἀναλάβω ὃ λέγεις). L'incredulità di Ippia circa la possibilità di eventuali obiezioni alla sua risposta, e la sua sicumera che, ove se ne dessero, altro non farebbero che coprire di ridicolo colui che le proponesse, spingono Socrate a puntualizzare che queste obiezioni non solo ci saranno senz'altro, ma che solo nel merito si vedrà se sarà chi le farà ad uscirne ridicolizzato (καταγέλαστος). Nello stesso tempo Socrate si fa carico della definizione data da Ippia, per rassicurarlo che, se sarà confutata, non ne soffriranno il suo orgoglio e la sua onorabilità. Questo, però, gli riesce solo in parte, perché, man mano che la confutazione procede, Ippia continua a sentirsi coinvolto in prima persona e cerca di reagire.

Prescindiamo per ora dagli argomenti di questa confutazione, limitandoci a registrare le reazioni di Ippia e ciò che ad esse Socrate oppone:

«IPPIA: O Socrate, ma chi è mai quest'uomo? Come è ignorante, se osa pronunciare parole così vili in una questione tanto degna di rispetto!⁸⁵ – SOCRATE: Tale è il suo carattere: persona certo non raffinata, ma anzi rozza, che di null'altro si preoccupa se non della verità (οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές). E tuttavia a quest'uomo bisogna pure rispondere [...] – IPPIA: Ma, o Socrate, se è questo che egli cerca, niente è più facile che rispondergli. [...] Ed è proprio un grandissimo sciocco quell'uomo, né si intende minimamente di cose belle. Se tu infatti gli rispondi che quel bello di cui lui va chiedendo non è altro che l'oro, egli si troverà in difficoltà e non proverà nemmeno a confutarti (ἀπορήσει καὶ οὐκ ἐπιχειρήσει σε ἐλέγχειν). – SOCRATE: Tu non lo conosci, o Ippia, e non sai quanto è cocciuto e restio ad accettare quel che gli viene detto. – IPPIA: E questo che c'entra, o Socrate? Ciò che è ben detto è necessario pure che lo accolga, altrimenti, non accettandolo, sarà ridicolo. – SOCRATE: ma egli non solo non accetterà questa risposta, ma per di più mi canzonerà» (288 C-D; 289 E-290 A; traduz. mia).

Socrate capovolge l'argomento del “render ridicoli”, tanto caro a

⁸⁵ I φαῦλα ὀνόματα di cui parla Ippia si riferiscono alle battute precedenti, nelle quali l'ipotesico interlocutore, per bocca di Socrate aveva chiesto se è καλόν, oltre a una παρθένος καλή, anche una ἵππος καλή, una λύρα καλή e, infine, una χύτρα καλή. *[cap. 6, p. 333]

Ippia, intrinseco com'è al suo ideale di discussione agonistica e conflittuale, che assicura il trionfo a chi ridicolizza l'avversario agli occhi del pubblico presente; che ciò possa non verificarsi è un'ipotesi che a Ippia non passa neppure per la mente. Tutto il repertorio delle battute di Socrate è scopertamente ironico: riprende e rincara i motivi agonistici di Ippia, insinua quelli che più propriamente gli stanno a cuore e che via via svilupperà:

«IPPIA: Per Eracle, che razza di uomo è quello di cui tu parli, o Socrate! Non mi vuoi dire chi è? – SOCRATE: Non lo conosceresti, anche se ti dicessi il suo nome. – IPPIA: Ma ora io so almeno questo, che è un ignorante. – SOCRATE: E assolutamente insopportabile, o Ippia; ma ciò nonostante che cosa gli diremo? [...] – IPPIA: Io però non vorrei discutere con chi facesse simili domande. – SOCRATE: E giustamente, mio caro amico: non ti si addice, certamente, riempirti le orecchie di tali parole, tu che sei così ben vestito e ben calzato, famoso per la tua sapienza presso tutti i Greci⁸⁶. Quanto a me, invece, il contatto con quest'uomo non mi porta nessun turbamento. Istruiscimi dunque e rispondi per amor mio» (290 D-E; 291 A-B; traduz. mia).

L'abilità di Socrate raggiunge così il culmine, perché Ippia non rifiuta l'ultimo invito, senza sospettare che l'uomo per amore del quale continua a rispondere altri non è che quello stesso con cui non vorrebbe mai discutere! Non solo, ma Socrate non ha ancora finito di fare il verso ad Ippia sull'impossibilità di discutere con un uomo del genere, che subito gli impartisce una lezione di correttezza nella discussione. Ippia infatti si mostra sicuro di avere la formula risolutiva con cui potersi "liberare" da tutti questi discorsi sempre più noiosi e sempre più imbarazzanti:

«IPPIA: Vuoi dunque che ti dica, o Socrate, che cosa è il bello, in modo che tu, ripetendolo a tua volta, ti possa liberare di tutte queste chiacchiere? – SOCRATE: Certamente. Ma non prima che tu mi abbia detto quale delle due mestole, di cui parlavo io, risponderò che è conveniente e quindi più bella. – IPPIA: Se ti va, rispondi pure che è quella fatta di legno di fico. – SOCRATE: E ora di pure quello che prima stavi per dire [...] Che cos'altro ora dici che è il bello?» (291 B-C; traduz. mia)

⁸⁶ Per capire il senso preciso di questa allusione si veda quanto detto in 282 D-283 B, 283 B-286 C, e in *Hipp. min.* 368 B-D.

Con la sua precisione e meticolosità, il διαλέγεσθαι socratico non lascia in sospeso nessuna questione precedentemente posta e smonta in maniera molto efficace tutta la sfilza pirotecnica delle definizioni del bello, presentate da Ippia come tali che, dopo di esse, ogni ulteriore discussione sull'argomento non avrebbe più ragione di esistere. E invece non solo la discussione continua, ma le sollecitazioni di Socrate, ormai prive di qualsiasi dissimulazione, mostrano chiaramente l'inermità di Ippia a porsi al riparo con annunci mirabolanti dal consueto esame critico. E tuttavia questo esame nell'ulteriore svolgimento assumerà connotazioni ben lontane dal consueto. Dopo che, infatti, Ippia ha fornito la sua definizione (la quarta), Socrate dice:

«Oh, oh, Ippia! tu hai parlato in modo meraviglioso, sublime, in tutto degno di te: ed io, per Era, sono ammirato, perché mi sembra realmente che tu mi aiuti con tutta la benevolenza di cui sei capace; ma non abbiamo colpito il nostro uomo, il quale ora, sappilo bene, riderà di noi ancor di più. – IPPIA: Miserevole risata, o Socrate; quando si trova a non aver nulla da replicare e si mette per contro a ridere, riderà di se stesso e sarà per di più oggetto di riso da parte dei presenti. – SOCRATE: Forse hai ragione; e forse a questa risposta, come io prevedo, c'è il rischio che egli non si limiti a ridere di me. – IPPIA: Che vuoi dire? – SOCRATE: Che se per caso ha un bastone fra le mani e io non mi sottraggo a lui con la fuga, egli sicuramente cercherà di battermi» (291 D-292 C; traduz. mia).

Poiché Ippia a questo punto comincia a dare evidenti segni di impazienza, per non permettergli di abbandonare la discussione, Socrate ricorre a uno stratagemma: immagina cioè che l'interlocutore immaginario gli venga talvolta in soccorso, proponendo lui stesso delle definizioni⁸⁷. In tal modo Socrate può, almeno per il momento, evitare l'interruzione. Bisogna però, prima di proseguire, chiarire un punto importante: d'ora in avanti Socrate proporrà varie definizioni del καλόν e subito le confuterà l'una dietro l'altra: orbene, non assomiglia tutto ciò piuttosto ad una ricerca solitaria, che elimina via via le ipotesi insufficienti per giungere all'unica vera? Si deve però notare che un motivo del genere è qui certamente presente, ma solo allo

⁸⁷ Cfr. anche 293 A, dove, tra l'altro, si vede chiaramente che è il διαλέγεσθαι che fornisce il criterio per stabilire ciò che è δύσφημον * [di malaugurio] o meno; e ciò è molto importante, per le ragioni che vedremo in seguito.

stato nascente *[cap. 4, p. 209]; è infatti evidente che la definizione proposta da Socrate, nella misura in cui viene accolta dall'interlocutore, che risponde assentendo, è in effetti sottoposta al διαλέγεσθαι.

Dopo che la prima delle sue definizioni (il καλόν come πρέπον) è risultata insufficiente, Socrate si sente in dovere di sventare il tentativo di Ippia di sottrarsi al διαλέγεσθαι:

«SOCRATE: Io però ho ancora una certa speranza che ci si manifesti che cosa è il bello. – IPPIA: Certamente, o Socrate, non è difficile scoprirlo. So bene infatti che, solo che io mi ritirassi in solitudine anche per poco tempo e riflettessi tra me e me, sarei in grado di dirtelo in modo più esatto di ogni esattezza. – SOCRATE: Non dire cose troppo belle, o Ippia. Guarda quante difficoltà ci ha già procurato questo problema: che esso non ci sfugga ancora più lontano, pieno di animosità contro di noi. Ma sto dicendo cose prive di senso: so bene infatti che tu potresti trovarne la soluzione, se ti ritirassi da solo. Ma, per gli dèi, trovala qui in mia presenza e, se vuoi, fai partecipare anche me alla ricerca: e se la troveremo tutto andrà per il meglio; se no io credo che mi rasseggerò alla mia sorte e tu, andandotene da solo, la troverai facilmente. Per di più, se la troveremo ora, non avrai da essere preoccupato che io ti importuni cercando di sapere quel che tu hai trovato da te» (295 A-B; traduz. mia).

Essendo in tal modo di nuovo riuscito a ricondurre Ippia al κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι, Socrate può lasciar da parte la finzione del suo anonimo interlocutore, non appena Ippia gliene offre l'occasione. Infatti, dopo aver proposto la definizione del καλόν come τὸ δι' ἀκοῆς καὶ ὄψεως ἡδύ, Socrate chiede se questa definizione possa essere applicata anche alle istituzioni e alle leggi o se invece in questo caso occorra un diverso criterio:

«IPPIA: Ma forse questo problema, o Socrate, sfuggirà al tuo uomo. – SOCRATE: Per il cane, Ippia, certo non sfuggirà a colui, del quale io più di ogni altro mi vergognerei, se mi trovassi a fare vuote chiacchiere e volessi far credere di dire qualcosa di sensato proprio mentre non sto dicendo nulla di positivo. – IPPIA: E chi è mai costui? – SOCRATE: Socrate, figlio di Sofronisco, il quale non mi permetterebbe mai di dire con superficialità cose di questo genere senza che prima siano state esaminate a dovere (ἀνερεύνητα ὄντα), non meno che di dire che sono sapiente in quelle cose che invece non so» (298 B-C; traduz. mia).

E poco più avanti Socrate può ormai permettersi di invitare Ippia a rispondergli direttamente. Questo rende la discussione sempre

più difficile: Ippia si trova ora davanti il vero “avversario”, che lo mette in così palesi difficoltà da scatenare, malgrado un ultimo tentativo di *captatio benevolentiae* da parte di Socrate (300 C-D) – tutta la sua insofferenza per il διαλέγεσθαι.

Che Socrate nell'*Ippia Maggiore* non riveli subito l'identità del suo immaginario interlocutore fa parte di una sorta di “cortesia” ironica, che segnala la sua disponibilità a sottoporre se stesso alla confutazione altrui, prendendo in un certo senso anche le parti di colui con cui sta discutendo⁸⁸. Che solo di questo si tratti è stato contestato da chi ritiene una rappresentazione del genere tipica di un'epoca in cui era particolarmente vivo l'interesse per i χαρακτήρες: Socrate sarebbe il tipo dell'εἰρων e Ippia quello dell'ἀλαζών, e il contrasto tra questi due tipi è tracciato nei *Magna Moralia* (1193 a 29 sgg.), mentre Aristotele (*eth. Nic.* D 7. 1127 b 21) dipinge in modo analogo l'εἰρων, con esplicito riferimento a Socrate⁸⁹. L'autore di una tale contrapposizione sarebbe perciò un discepolo di Platone. L'uso che si fa nell'*Ippia Maggiore* (298 B) di προσποιεῖσθαι (un termine che ricorre appunto nei testi aristotelici e peripatetici) non sembra poi decisivo, visto che esso è abbastanza largamente documentabile in questo senso, non solo nei testi aristotelici, ma anche in molte opere platoniche, inclusi i dialoghi giovanili⁹⁰.

Lo sdoppiamento di Socrate nell'interlocutore immaginario dell'*Ippia Maggiore* trova un illuminante riscontro in ciò che Socrate dice di sé in un passo della prima parte del *Gorgia*:

«Ma come sono io? Io sono uno che con piacere mi lascio confutare se non dico la verità, che con piacere confuto, se altri non dice il vero, e che, senza dubbio, accetto di essere confutato con un piacere non minore di quello che provo confutando. Infatti, ritengo l'esser confutato come un maggior beneficio, tanto maggiore, quanto è meglio essere liberati dal male più grande che liberarne altri. In realtà non v'è male più grande, per l'uomo, di una falsa opinione sull'argomento di cui stiamo discutendo adesso. E allora, concludendo, se anche tu dichiararti di essere quale sono io, discutiamo; se, invece, pensi sia meglio smettere, lasciamo andare e poniamo fine al discorso» (458 A-B).

⁸⁸ Cfr. per es. *Protag.* 361 A sgg.

⁸⁹ Su tutto ciò cfr. POHLENZ [1913] pp. 124-5. *[cap. 6, p. 329]

⁹⁰ Cfr. *apol.* 23 D, 24 C, 26 E; *Protag.* 323 B; *Lach.* 184 B; *Charm.* 155 B, 170 E; *Alcib.* I 108 E, ecc.

L'affermazione di Socrate di provare piacere nel confutare, insieme alla sua dichiarazione di disponibilità a essere confutato, sono la migliore introduzione a un tema, quello dell'*elenchos*, che costituisce un procedimento essenziale del διαλέγεσθαι socratico.

CAPITOLO TERZO

L' *ELENCHOS* E IL SAPERE

Le procedure argomentative che Socrate adotta per ottenere risposte alle sue domande e respingere quelle che gli appaiono inadeguate sono comunemente indicate con il termine *e[egco*", nel duplice significato di "esame" e "confutazione"¹. Esso costituisce una componente strutturale del *dialegetesqai* socratico, su cui, non a caso, si è soprattutto concentrata l'attenzione di quegli studiosi – e qualcuno è arrivato persino a stabilirne un parallelo con il metodo psicoanalitico² –, che vedono questo procedimento razionalistico di Socrate in contraddizione crescente con l'identificazione irrazionalistica di Platone della filosofia con l'eros.

Per comprendere questa forma argomentativa, se può essere utile, sia dal punto di vista logico sia da quello storico, l'esame comparativo dell'*elenchos* nelle parti dialogate dell'*Apologia* con l'*elenchos* praticato in ambito giuridico³, non si deve tuttavia dimenticare che il

¹ Per l'evoluzione del significato del termine *e[egco*", che nel lessico omerico significa "onta" e in ionico-attico passa a significare "confutazione", cfr. BRISSON [1997] pp. 68-73.

² Per esempio LANDMANN [1950].

³ Su ciò utili spunti in DORION [1990], seguito nelle conclusioni da BRISSON, [1997] pp. 18-20 e pp. 65-74 e da ILDEFONSE [1997] pp. 186-7. Negli oratori attici del V e IV secolo a.C. l'*e[egco*" consisteva in generale nello stabilire l'attendibilità di una testimonianza e in particolare nel dimostrare, da parte dell'accusatore, la colpevolezza dell'accusato basandosi sulla verosimiglianza delle prove, il che avveniva "esteriormente" o "anteriormente" al processo vero e proprio, nel corso del quale si trattava di convincere non la controparte, ma un terzo, e cioè il giudice, e il cui esito non dipendeva dal consenso dell'interlocutore, ma dal voto della maggioranza dei presenti. Nell'*e[egco*" giuridico, quindi, accusatore e accusato non hanno la minima intenzione di convincersi reciprocamente. Al contrario,

senso di quello socratico si precisa innanzi tutto in opposizione alla “confutazione” di tipo retorico e sofistico, nella quale Platone riconosce molti tratti propri dell’*elenchos* giuridico. Basti leggere le seguenti parole di Socrate a Polo nel *Gorgia*:

«Beato uomo, tu cerchi di convincermi d’errore come fanno i retori, che ritengono di convincere d’errore nei tribunali, ove, appunto, gli uni credono di aver confutato gli altri, quando presentano molti e reputati testimoni di quello che sostengono e gli avversari ne presentano uno o nessuno. Evidentemente la prova non ha così nessun valore rispetto alla verità, ch , talvolta, contro uno possono premere le false testimonianze di molte e repute persone. Cos  ora, se voi presentate testimoni contro di me a prova che dico il falso, deporranno a tuo favore quasi tutti gli Ateniesi e i forestieri [...]. Eppure io solo non sono d’accordo, poich  tu non mi costringi con vere prove, ma, presentando contro di me testimoni falsi, cerchi di togliermi quella che   la mia ricchezza, la verit . Se io non presenter  proprio te quale unico testimonio a conferma di quello che dico, non mi sembrer  di aver raggiunto nulla di degno sul nostro argomento. E, cos , neppure tu, credo sarai convinto se non ti sar  testimonio io solo, lasciando da parte tutti gli altri. C’  una forma di confutazione che tu e molti altri accettano e ve n’  un’altra accettata da me» (471 E-472C);

una concezione analoga   in *Hipp. Maior* 388 A.

All’approfondimento della natura e degli scopi dell’*elenchos* socratico⁴ ha molto contribuito negli ultimi una vivace e proficua discussione che   opportuno richiamare sommariamente.

nell’*Apologia*, che pure   un discorso giudiziario, l’ λεγχος dialettico di Socrate non   “esterno”, ma “interno” al processo, ed   per questo che le accuse pi  antiche sono definite le pi  pericolose. Esse risalgono a una situazione che non consente l’*elenchos* per due motivi: (a) perch  non   possibile trascinare gli accusatori in tribunale, interrogarli e sottoporli a esame, ma   gioco forza combattere contro “ombre” (cfr. *apol.* 18 D); (b) perch  gli accusatori hanno avuto tanto tempo, mentre Socrate ne ha poco, laddove la vera discussione non dovrebbe avere limiti di tempo (cfr. *apol.* 19 A, 24 A, 37 A, e *Theaet.* 172 C-173 B).   da tenere presente, per contro, che questo *elenchos*   in certa misura possibile per le accuse pi  recenti, quando Socrate pu  interrogare Meleto e pretendere risposta alle sue domande dirette (cfr. *apol.* 24 C-28A). L’importanza di questi passi dell’*Apologia* per l’*elenchos* socratico   stata bene messa in luce da R. ROBINSON [1953] p. 10 e 13 sgg.

⁴ I giovani si appassionano ad ascoltare le confutazioni di Socrate e vogliono

Ha aperto la strada Richard Robinson⁵, il quale, accogliendo la consueta tripartizione cronologica degli scritti platonici, ha osservato giustamente che soprattutto i primi dialoghi sono caratterizzati dall'*elenchos* e dalla ricerca di una definizione, mentre una vera e propria teoria della dialettica appare solo nel secondo e nel terzo gruppo (l'*elenchos* scompare completamente) con l'introduzione della nozione di "ipotesi" (*Fedone*, *Repubblica* e *Parmenide*), e della nozione di "divisione" (*Fedro*, *Sofista*, *Politico*, ecc.).

Ma, per affrontare questa questione, occorre in via preliminare – secondo Robinson – liberare la filosofia di Platone da tutto quanto la posteriore storia del pensiero vi ha aggiunto cercando di renderla moderna e attuale, e mirare, invece, a ciò che essa esprime esplicitamente, sgombrando così il terreno dalle interpretazioni insoddisfacenti, che si possono riassumere schematicamente nel modo se-

imitarle (*apol.* 23 C; cfr. il primo capitolo, p. 48), ma d'altra parte queste confutazioni suscitano odio in chi le subisce o anche in chi semplicemente assiste ad esse (cfr. *apol.* 21 B-D, che è un passo molto importante per rapporti tra ἐλέγχειν, ἀπορία e ζητεῖν, e 22 A, 23 A-B, 24 A, 29 E); è impossibile usare questo metodo nei confronti di chi è assente e non può replicare (*apol.* 18 D; ma certe accuse Socrate le confuterà con l'evidenza dei fatti: 17 B). Il motivo dell'ἐλέγχειν torna ancora nella "profezia" *a posteriori* che Platone fa pronunciare a Socrate in *apol.* 39 C-D, dove, in particolare, è significativa l'espressione: πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, οὓς ἐγὼ κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἡσθάνεσθε· καὶ χαλεπώτεροι ἔσονται. Eudico si meraviglia che Socrate non approvi ma neppure ricorra al consueto ἔλεγχος dopo l'ἐπίδειξις di Ippia (*Hipp. min.* 363 A). A Crizia che lo accusa di mirare solo a confutarlo e non alla soluzione dei problemi, Socrate replica che procederebbe in modo identico se dovesse confutare se stesso (*Charm.* 166 C); non Crizia o Socrate ma il λόγος non deve sfuggire all'ἔλεγχος (*Charm.* 166 C-E: e su ciò cfr. anche *Protag.* 331 C, e 333 C-D, discussi nel testo, più avanti a p. 161 sgg.). Sul tema dell'ἐλέγχειν cfr. ancora *Hipparch.* 226 E; *Charm.* 162 C; *Lys.* 205 C, 211 B; *Lach.* 198 B; *Hipp. Maior* 286 E, 287 B, 287 E, 288 A-B, 289 E, 293 D, 304 D (in cui è raffigurato l'atteggiamento di chi considera l'ἔλεγχος una sconfitta e una vergogna per chi lo subisce). Sulla necessità di ammettere ciò che non si riesce a confutare cfr. *Gorg.* 508 B-C, 509 A. Si vedano inoltre *Gorg.* 457 C-458 D, 461 A-C, 471 D-472 C; *Euthyd.* 272 A-B, che esprimono ancora idee genuinamente socratiche.

⁵ Con il suo libro *Plato's Earlier Dialectic*, pubblicato in seconda edizione nel 1953. Per gli studi anteriori sul "metodo" di Socrate – largamente influenzati dalle indicazioni aristoteliche – si vedano, oltre quelli settecenteschi elencati da PATZER [1985] nn. 1051-8 a pp. 164-6, e oltre le principali monografie su Socrate, quelli da noi già elencati in nota nell'Introd.

guente: (a) quella che dà eccessiva importanza a singole espressioni, al di fuori del loro contesto e disposte l'una accanto all'altra (*mosaic interpretation*); (b) quella secondo cui se un autore dice x e noi sappiamo che x è parte di y , quell'autore parla anche di y (*misinterpretation by abstraction*); (c) quella secondo cui, se l'autore dice p e p implica q , allora egli pensa anche q (*misinterpretation by inference*).

Già in un articolo sul *Parmenide*⁶, Robinson aveva sostenuto che quando leggiamo i dialoghi di Platone, soprattutto i più antichi, abbiamo spesso l'impressione che le questioni poste siano fallaci, così come le analogie e le conclusioni raggiunte; e queste tesi sono riprese e approfondite nel libro menzionato. Orbene, l'*elenchos* è certamente l'aspetto più caratteristico della prima fase della dialettica platonica, e Robinson ha ragione nell'affermare che, in senso lato, esso è l'esame delle affermazioni di un interlocutore, accompagnato dalla speranza che di queste egli dia una qualche giustificazione veritiera: questa giustificazione, però, il più delle volte manca e quindi l'*elenchos* socratico prende la forma di una vera e propria "confutazione". Robinson distingue la domanda primaria che Socrate pone, esprime un dubbio reale e una reale difficoltà, dalle ulteriori domande secondarie, che porrebbero un'alternativa secca (sì/no) e attenderebbero quindi risposte ovvie e inevitabili, salvo cadere nel ridicolo o nella stravaganza, e ne conclude che, essendo l'unico scopo di Socrate quello di sottomettere gli altri alle sue domande, il suo *elenchos* e la sua ironia non sarebbero sinceri: insincera l'affermazione di Socrate di voler "vedere se la risposta è vera"; insincera la richiesta di insegnamento con cui stimola la prima risposta; insincero l'invito alla reciprocità dell'*elenchos*; insincera l'affermazione di aver corta memoria. «Socrate sembra pronto ad ogni specie di inganno pur di far cadere gli altri nell'ambito del suo *elenchos*», ed è, questo, un atteggiamento opposto a quello scientifico, esposto da Aristotele (*soph. elen.* 2. 165 b 3): «Chi impara deve avere fiducia!». Non solo, ma la maggior parte degli argomenti, delle fallacie e delle contorsioni verbali che Aristotele descrive nei *Topici* e negli *Elenchi sofistici* troverebbero puntuale riscontro nei dialoghi giovanili di Platone. Ma questo sospetto di insincerità non è condivisibile, come vedremo.

⁶ La sezione sul *Parmenide*, aggiunta nella seconda edizione del libro di Robinson, era già stata pubblicata a parte nel 1942.

Poiché l'*elenchos*, secondo Robinson, disorienta chi lo subisce e rende odioso chi lo pratica, tanto da provocare litigi anche tra vecchi amici (come avviene nel *Lachete*), Platone si trova nella necessità di giustificarlo e lo presenta come lo strumento per indurre a riconoscere la propria ignoranza a chi crede di sapere senza sapere e per prepararlo al vero sapere (*Men.* 84 A-B), ossia come purificazione ed educazione, e come conseguenza di una missione religiosa destinata a rendere gli uomini migliori e solleciti della virtù (*apol.* 23 A-B). Né bisogna dimenticare che per Socrate la virtù è scienza e, che per rendere gli uomini virtuosi, bisogna far loro conoscere che cosa è la virtù; ma per far ciò bisogna poi rimuovere le loro false opinioni e cioè sottoporli all'*elenchos*, che quindi è uno strumento di educazione morale. Socrate dichiara pure (ma su questo punto dovremo tornare) di non essere lui a confutare l'interlocutore ma il λόγος: questa posizione, tuttavia, è ascrivibile alla sua ironia. *[p. 163]

In sostanza l'*elenchos* ha un carattere spiccatamente personale, perché è essenziale che l'interlocutore sia convinto delle proprie premesse e persuaso dal ragionamento che ne fa scaturire le assurdità; esso, perciò, comporta particolarità e accidentalità, che sono veri e propri difetti, non sanati dalla giustificazione platonica dell'*elenchos* come mezzo per condurre l'irrazionale e accidentale individualità ad apprezzare l'universale proprio della scienza e ad entrare nel comune mondo della ragione.

All'obiezione che l'*elenchos* mostra solo *che* si è in errore e *non perché* si è in errore, Platone, secondo Robinson, non dà eccessiva importanza, in quanto la sua nozione di *elenchos* come causa determinante del passaggio dal dogmatismo alla curiosità, alla meraviglia, e quindi alla filosofia, contiene in germe la distinzione tra conoscenza e opinione; esso non fornisce conoscenza, ma solo l'idea di quali siano i requisiti di una reale conoscenza. Con il passare del tempo, tuttavia, l'*elenchos* è liberato da Platone dall'insincerità e dall'ironia; è progressivamente ridotto di proporzioni, incorporato nel più vasto ambito della dialettica e trasformato da negativo in positivo, da morale in scientifico.

Ogni *elenchos* socratico può essere ricondotto a quello che Aristotele (*top.* A 12) chiama "argomento dialettico", e di cui distingue due forme: il sillogismo e l'epagoge; di fatto, molti degli ἔλεγχοι di Socrate possono essere trasformati in sillogismi. Inoltre l'*elenchos* socratico può essere o "diretto" o "indiretto": quello "diretto" consiste nel dedurre dalle premesse concesse dall'interlocutore una conclusione

che contraddice direttamente la risposta da lui data alla domanda primaria (l'argomento "A quindi B" è una prova diretta di B e una confutazione diretta di non-B); quello "indiretto" invece (assimilabile al sillogismo ipotetico distruttivo degli Stoici e al *modus ponendo tollens* degli Scolastici) consiste nell'ottenere dall'interlocutore concessioni che contraddicono una o più conseguenze derivanti dalla sua risposta alla domanda primaria. Anche se non è sempre facile distinguere queste due forme, si può dire che i tre quarti degli ἔλεγχοι socratici sono indiretti. Un'ulteriore distinzione si può fare nell'ambito degli ἔλεγχοι indiretti, tra quelli che richiedono l'introduzione di altre premesse e quelli che non la richiedono. Certamente Platone non è pienamente consapevole di queste distinzioni, ma questo non vuol dire che egli non le faccia (è tuttavia significativo che nessuno degli esempi indicati da Robinson appartenga al gruppo dei dialoghi socratici).

Per quanto riguarda l'*elenchos* espresso nell'altra forma dell' "argomento dialettico" e cioè quella dell'ἐπαγωγή, Robinson rinvia, come esempio delle sue varie formulazioni possibili a vari luoghi: *Hipp. Maior* 284 A-B, *apol.* 27 B, *Protag.* 332 C, *Euthyphr.* 10, e quindi passa ad esaminare le relazioni tra *epagoghé* e sillogismo nei dialoghi platonici con lo scopo di stabilire quali ἔλεγχοι siano riconducibili alla prima e quali al secondo, per concluderne che nella stragrande maggioranza dei casi l'*elenchos* (e soprattutto quello confutatorio) è assimilabile piuttosto al sillogismo⁷: praticamente la sola funzione dell'*epagoge* nell'*elenchos* è quella di fornire alcune premesse per un sillogismo finale. Tuttavia Platone non ha ancora piena consapevolezza dell'*epagoge* come metodo⁸.

⁷ L'unico caso di confutazione condotta solo in base all'ἐπαγωγή è ravvisato in *Charm.* 167-97. Quindi, secondo Robinson, l'informazione di Aristotele, che attribuisce a Socrate gli argomenti epagogici e il definire universalmente non andrebbe interpretata, come vuole Ross, nel senso che Socrate sarebbe stato il primo ad aver praticato queste attività; né, d'altra parte, essa potrebbe significare che Socrate ne avesse dato un'esposizione logica e astratta: essa vuol dire piuttosto qualcosa di intermedio tra queste due tesi, e cioè che Socrate perseguì in modo insistente quelle procedure che in seguito saranno chiamate "epagoge" e "definizione". Alcuni studiosi pensano che in Aristotele sia implicita l'idea che lo scopo dell'*epagoge* di Socrate fosse il raggiungimento della definizione, ma ciò non è affatto sicuro: di fatto, dai dialoghi di Platone non risulta alcuna connessione necessaria tra l'*epagoge* e la definizione.

⁸ Robinson è tornato sul problema con altri due scritti (in VLASTOS [1980a]

Le tesi di Robinson hanno stimolato molte altre prese di posizione. Alcuni⁹ hanno proposto un'interpretazione del tutto negativa dell'*elenchos*, concependolo come il secondo dei tre momenti che scandiscono il procedimento metodico di Socrate, ciascuno dei quali implica necessariamente il precedente: (a) la domanda e l'aporia, nel quale la professione socratica di ignoranza è la conclusione inevitabile; (b) l'*elenchos*, che emerge come una fase ancora negativa; (c) la anamnesi, che supera in positivo i due momenti precedenti. Altri¹⁰ hanno sostenuto che, essendo l'*elenchos* la vera e propria struttura logica del discorso socratico, esso non è interpretabile, come tale, né in senso strumentale (come strumento di purificazione e di *emendatio* intellettuale), né come premessa di una implicita conclusione positiva. In questa prospettiva l'*elenchos* è la confutazione di una tesi mediante la riduzione all'assurdo non già delle sue conseguenze (cosa impossibile), ma mediante la messa in luce della contraddizione tra premessa principale e premessa secondaria, quando l'*elenchos* è semplice e avviene per epagoge; e tra premessa principale e conseguenze

pp. 78-93 e 94-109): nel primo analizza la comparsa e lo sviluppo dell'*elenchos* socratico nei primi dialoghi platonici, definendolo «the outstanding method in Plato's early dialogues», e sottolineandone il carattere personale; nei dialoghi di mezzo e della vecchiaia l'*elenchos* «changes into dialectic, the negative into the positive, pedagogy into discovery, morality into science». Nel secondo scritto Robinson offre una dettagliata analisi dei procedimenti di ragionamento impliciti nell'*elenchos* socratico e riprende la distinzione tra *elenchos* diretto ed *elenchos* indiretto, quest'ultimo caratterizzato dal tentativo di dedurre una falsità dalla contraddittoria di una tesi. Nei dialoghi questa distinzione non è sempre chiarissima né pare rinvenibile con sicurezza dal punto di vista formale, anche se Robinson ritiene possibile scoprirne la genesi.

⁹ Per esempio WALDENFELS [1961]. RYLE [1966] pp. 150-3, trova il cosiddetto "metodo socratico" (cioè la serie di domande e risposte mirante a indurre l'interlocutore in contraddizione) molto vicino al metodo eristico, notando inoltre che esso è attribuito a Socrate da Platone solo nei dialoghi scritti prima del II libro della *Repubblica*, mentre altrove Socrate argomenta diversamente. Con quale dei due si deve identificare il Socrate storico? Certamente con il primo, anche se tale metodo era stato già praticato da Protagora: «We have good reason to think that he did not invent it or introduce it into Athens; but probably he improved its armoury and techniques. Possibly he emancipated it from rhetoric. But if we doubt the biographical authoritativeness of Plato's dialogues, Protagoras seems to be more important in the history of dialectic than was real Socrates».

¹⁰ Per esempio RICCI [1971] pp. 137-42.

di premesse secondarie, quando l'*elenchos* è semplice ma avviene per sillogismo o quando la confutazione è complessa. Ciò che Socrate vuol mostrare mediante l'*elenchos* è che l'unica verità è l'assenza di verità e che l'ignoranza (di cui lui solo è consapevole) è intrascendibile: di qui una differenza, rintracciata tra il gruppo di dialoghi, costituito da *Eutifrone*, *Carmide*, *Liside*, *Trasimaco*, *Ippia Maggiore* e *Lachete*, che concludono in modo totalmente negativo e con una aperta professione di ignoranza da parte di Socrate, e il gruppo di dialoghi costituito da *Protagora*, *Ippia minore*, *Alcibiade I* e dall'*Apologia*, nei quali la conclusione sarebbe invece solo parzialmente negativa, nel senso che la confutazione avrebbe lo scopo di mostrare che la virtù è conoscere se stessi, sapere di non sapere, cioè scienza¹¹.

¹¹ Cfr. anche ADORNO [1978] pp. 19-45. Da vedere sono ancora il saggio di ALBERT [1979], che giustamente mette in luce l'importanza delle procedure argomentative dei "dialoghi giovanili", e soprattutto il libro di SANTAS [1979], in cui il quinto capitolo (pp. 136-79) è dedicato al modo di argomentare di Socrate, nella convinzione che il suo contributo al metodo filosofico consista anche nel modo in cui egli costruisce argomenti e li usa per verificare le definizioni e cercare di fissarne i risultati. Per questo Santas studia il contesto, la struttura, la validità e la correttezza di questi argomenti, senza rifuggire dal metterli in una forma logica più rigorosa di quella offerta dal testo platonico. La varietà degli argomenti socratici può essere così schematizzata: (A) argomenti induttivi, a loro volta distinti in (1) "analogie induttive" tra il variegato mondo dei saperi tecnici e l'etica (per es. *Lach.* 184 D-185 A; *Crit.* 46 B-48 B); (2) "generalizzazioni induttive" sempre tra il variegato mondo dei saperi tecnici e l'etica (cfr. per es. *Hipp. min.* 366 C-369 A; *Gorg.* 460 C). (B) argomenti deduttivi, a loro volta distinti in (3) "argomenti indiretti" (o riduzioni all'assurdo: per es. taluni argomenti desunti dal *Liside*); (4) "argomenti diretti" (ancora dal *Liside*, da *Protag.* 359 A-B, con nove sub-argomenti, ecc.). Non entro nel merito dei vari procedimenti di formalizzazione e delle varie regole di inferenza usati da Santas (ma già BEATTY [1982] ha messo in luce una certa unilateralità, dovuta all'esclusiva attenzione ai problemi logici e argomentativi): accusare alla fine Socrate di ingenuità e di sofisticazione è magra soddisfazione, così come osservare che Socrate non ha usato tutte le regole di inferenza da Santas stesso usate. Né si lasciano apprezzare di più i meriti che Santas riconosce al modo di argomentare di Socrate: che Socrate abbia utilizzato alcune regole, come il *modus ponens*, il sillogismo ipotetico, il sillogismo disgiuntivo, la trasposizione, ecc. avrebbe certamente sorpreso per primo Socrate stesso, che non poteva ancora sapere nulla di tutto ciò. In tal modo la logica moderna diventa una specie di letto di Procuste su cui gli argomenti antichi vengono distesi per essere ricondotti alle *sue* dimensioni: ma così facendo va perduta la loro peculiarità, di essere cioè quel terreno ricco e fertile che insieme ad altra vegetazione produrrà anche le piante della logica

Contro le tesi di Robinson, e a riprova che l'*elenchos* non è solo negativo ci si è valse del *Carmide*¹². La comune immagine (condivisa anche da Robinson) di un Socrate che, allo scopo di indurre l'interlocutore a esaminare che cosa sia la virtù, lo confuta per dimostrargli che non sa di che cosa sta parlando, è parziale e falsa: se così fosse e se Socrate non rispettasse le convinzioni e la personalità dei suoi interlocutori, se non fosse presente una vera esigenza pedagogica, non ci potrebbe essere quel genuino contatto filosofico che invece i dialoghi platonici mettono in mostra. La critica del punto di vista di Carmide rispetta le opinioni sincere e i valori difesi dal suo interlocutore e non è semplicemente una critica distruttiva; Socrate è ironico solo nei confronti di opinioni fraudolente, come quelle di Crizia.

Pur ritenendo che Socrate faccia uso di sofismi nelle sue argomentazioni, altri¹³ hanno cercato comunque di determinare i parametri entro i quali è legittimo interpretarle. Tali parametri devono tener conto sia della correttezza e della veridicità degli argomenti, sia della loro intenzionalità. Quest'ultimo punto è particolarmente importante, soprattutto se si tiene presente la definizione aristotelica di argomentazione sofistica; secondo questa definizione, infatti, un sofisma è: (a) un'argomentazione che sembra vera ma non lo è; (b) un'argomentazione ingannatrice e fuorviante che punta sull'incompetenza e sull'incomprensione dell'interlocutore. Ne consegue che un'analisi semplicemente logica dell'argomentare socratico non può essere sufficiente. Condizione dell'*elenchos* è la piena cooperazione dell'interlocutore: se le sue convinzioni si rivelano prive di fondamento, l'interlocutore, turbato, si avvia a scoprire i veri principi morali; solo coloro che si rifiutano di prendere Socrate sul serio restano attaccati in modo irrazionale alle loro convinzioni e non possono essere persuasi dal suo *elenchos*¹⁴.

formale. Perdere questa prospettiva storica significa essere disarmati di fronte ai più vistosi abbagli. Osservazioni analoghe si possono fare per quanto sostenuto da PURTILL, in BOUDOURIS (ed.) [1991] pp. 278-84. *[Introd., p. 32 nota 31]

¹² Per esempio da parte di SCHMID [1980-1].

¹³ Cfr. SANTAS [1972], e KLOSKO [1983], [1986], [1987], nonché COHEN [1969].

¹⁴ Un altro punto contestato delle tesi di Robinson è se sia veramente Socrate il responsabile della "fallacia" commessa in *Euthyphr.* 6 D 9-E 6. Sull'*elenchos* nell'*Eutifrone* cfr. GUTHRIE IV [1975] pp. 108-9 e 111-4, dove vengono esaminate an-

Ha dedicato vari studi al problema dell'*elenchos* anche Vlastos, correggendo via via l'idea, da cui era partito, che *elenchos* sia la semplice dimostrazione dell'inconsistenza di una serie di proposizioni¹⁵. Il metodo seguito dal Socrate dell'*Apologia* – anche se, a parlare propriamente, il Socrate dei dialoghi giovanili, al contrario di quello dei dialoghi della maturità e della vecchiaia, non usa mai il termine μέθοδος e non mostra quel profondo interesse per la matematica documentato dai dialoghi posteriori – è una forma di argomentazione che Aristotele (*soph. el.* 165 b 3-5) avrebbe chiamato “peirastica”, per distinguerla sia da quella “dialettica” e da quella “dimostrativa”, sia da quella “eristica”, che non si preoccupa della verità ma solo della vittoria nella disputa (la prova di ciò è rintracciata in ciò che Socrate dice in *Gorg.* 495 A). In tutti i dialoghi giovanili – ad eccezione dell'*Eutidemo*, dell'*Ippia Maggiore*, del *Liside* e del *Menesseno* – le indagini socratiche mettono in luce un modello di investigazione, l'*elenchos* appunto, che tuttavia non è definito, così come non ne è indagato il fondamento logico né se ne giustificano le regole.

Per Vlastos l'*elenchos* socratico è poi qualcosa di diverso dal procedimento confutatorio di Zenone di Elea¹⁶, e costituisce piuttosto uno strumento utile alla ricerca della verità, alla quale tutti possono

che varie difficoltà logiche rilevabili nelle argomentazioni sviluppate nel dialogo: (a) confusione di esemplificazione e definizione in 6 D; (b) arbitrarietà delle classificazioni delle voci in attive e passive e dei modi dei verbi in 10 A-C; (c) non elaborata distinzione di οὐσία e πάθος in 11 A; (d) impossibilità della conversione delle proposizioni universali affermative. Dal punto di vista formale, la struttura dell'ἐλεγχος socratico nell'*Eutifrone* è del tutto analoga a quella degli altri dialoghi giovanili. Su questo punto cfr. anche BEVERSLUIS [1987].

¹⁵ Ricordato in VLASTOS [1991], cfr. [1994b] pp. 28-30; e cfr. [1982], [1983b], [1983c] e [1990], che in parte correggono la tesi di VLASTOS [1956] pp. xxvi-xxx, [1957] e [1958], ripresa poi anche da STOKES [1986] pp. 1-35 e 440-3). Gli studi di Vlastos sono poi in parte confluiti nel cap. 4 del suo ultimo libro [1991] pp. 107-31, dove egli rileva che la difficoltà di definire l'*elenchos* discende dal fatto che Socrate ne fa uso senza però mai dire che cosa esso sia; qui Vlastos ammette tuttavia l'utilità dell'*elenchos* ai fini della ricerca della verità, benché soltanto in ambito morale.

¹⁶ Secondo Vlastos nelle tesi di coloro che hanno assimilato i due procedimenti sono rintracciabili tre errori: (1) non è l'interlocutore di Socrate ma Socrate stesso a ricavare la conseguenza che contraddice la tesi da lui propugnata; (2) Zenone parte da premesse date per scontate e non discute, mentre Socrate concorda le premesse con il suo interlocutore senza forzarne l'assenso; infine (3) la conse-

collaborare, a condizione che ciascuno dica ciò che effettivamente pensa. Si tratta perciò, propriamente, dello *standard elenchus*, da non confondere con l'*indirect elenchus*, già studiato da Robinson e da altri, che – questo sì – non si preoccupa della verità, ma solo dell'inconsistenza delle tesi dell'interlocutore. Anzi, ha torto Robinson¹⁷ nel ritenere che Platone abitualmente pensi e scriva *come se* ogni *elenchos* consistesse nel condurre l'interlocutore ad autocontraddirsi, cioè come se le conseguenze che contraddicono la sua tesi fossero tratte dalla tesi stessa, senza il ricorso ad altre premesse. In realtà nessun *elenchos* offre questo modello. Vlastos richiama, a proposito dello *standard elenchus*, la posizione da lui inizialmente sostenuta di un Socrate che non va mai oltre un *elenchos* distruttivo delle tesi del suo interlocutore, ma ammette che, se anche ciò è vero, non è tutta la verità¹⁸. Ad esempio, l'argomentazione sviluppata da Socrate contro Polo (*Gorg.* 471 D-479 E) per sostenere che commettere ingiustizia è peggio che subirla ha la seguente struttura: la tesi di Polo (*p*) – “subire ingiustizia è peggio che commetterla” – viene confutata inducendo il suo sostenitore ad accettare altre proposizioni (*q* ed *r*) come: – “commettere ingiustizia è più vergognoso (αἰσχίον) che subirla” –,

guenza che contraddice la tesi di partenza non è ricavata dalla tesi stessa (come pensava anche Robinson).

¹⁷ Cfr. R. ROBINSON [1953] p. 28 e soprattutto i due scritti in VLASTOS [1980a] pp. 78-93 e pp. 94-109. NAKHNIKIAN [1971] pp. 125-57, sostiene che “definizione elenctica”, sia nei dialoghi socratici (definizione socratica) sia in quelli successivi (definizione platonica), è quella che consegue da un *elenchos*, e questa definizione è studiata prendendo innanzi tutto (pp. 125-35) come testo base il *Menone*, nel quale Socrate presenta i rudimenti di una teoria della “definizione elenctica”. Successivamente si passa ad analizzarla nei dialoghi tardi, nei quali le caratteristiche fondamentali sono rese più complesse dall'introduzione del metodo della “divisione”. Nakhnikian discute poi la tesi di CORNFORD [1933], secondo la quale l'*elenchos* socratico è puramente distruttivo, mentre quello platonico sarebbe costruttivo, portando come esempio in senso contrario la definizione di coraggio in *Protag.* 360 D (unico caso di definizione elenctica di un termine etico nei dialoghi socratici: pp. 135-45).

¹⁸ Che ciò sia solo parzialmente vero avevano sostenuto già GULLEY [1968] p. 37 sgg., e IRWIN [1977] p. 37 sgg., 48-51 e 68-71; e soprattutto BRICKHOUSE-SMITH [1984] pp. 187-92 hanno portato Vlastos a riconoscerlo. Che Socrate non sia mai andato oltre un *elenchos* distruttivo delle tesi del suo interlocutore aveva sostenuto GROTE [1865] I, pp. 236-77 e 281 sgg., al quale mosse obiezioni DODDS [1959a] p. 16 e n. 2).

logicamente indipendenti da p e che portano ad ammettere, sempre con l'accordo dell'interlocutore, che è vera la sua contraddittoria (*non-p*). La falsità di p risulta solo in relazione a q ed r , e quindi non è assoluta. Inoltre, poiché q ed r non sono logicamente certe e poiché, anche se Socrate può avere ragioni più o meno buone per sostenerle, queste ragioni non intervengono nella discussione, q ed r non sono – a rigore – né le premesse vere, autoevidenti e necessarie dell'argomentazione dimostrativa, né gli ἐνδοξα dell'argomentazione dialettica (anzi spesso sono paradossali¹⁹), ma sono semplicemente proposizioni sulle quali Socrate e il suo interlocutore sono d'accordo.

Ciò che Socrate fa di fatto è condannare p come membro di un set di premesse inconsistenti e, per far questo, egli non conclude che p è falsa ma soltanto che o p è falsa oppure che alcune o tutte le premesse sono false. Il problema allora diventa stabilire come Socrate possa pretendere di aver provato che il *refutandum* è falso se tutto ciò che egli dimostra è la sua inconsistenza con premesse la cui verità egli non si sforza di stabilire nel corso dell'argomentazione, ma che entrano nell'argomentazione semplicemente come proposizioni sulle quali lui e l'interlocutore concordano. Questo è il problema dell'*elenchos* socratico, che Vlastos sintetizza così: «Socratic elenchus is a search for moral truth by question-and-answer adversary argument in which a thesis is debated only if asserted as the answerer's own belief and is regarded as refuted only if its negation is deduced from his own beliefs»²⁰.

Per il successo di questa procedura occorrono solo due condizioni: la prima è che l'interlocutore non si abbandoni a inutili spro-

¹⁹ E Vlastos polemizza a questo proposito con GULLEY [1968] pp. 43-4, e con REEVE [1989] p. 165.

²⁰ VLASTOS [1983b] p. 30 e 38. BRICKHOUSE-SMITH [1991] notano a questo proposito che perlopiù gli studiosi si sono limitati a tentare di rispondere a questa questione: unico a fare eccezione è stato WOODRUFF [1988], il quale ha sostenuto a ragione che l'*elenchos* socratico è finalizzato a vari obiettivi, ma ha torto nell'attribuire a Socrate diversi tipi di *elenchos*. Non solo Socrate fa uso di un solo tipo di *elenchos*, ma anche gli usi che egli ne fa sono più dei tre identificati da Woodruff (e cioè l'uso esortativo, l'uso negativo e l'uso costruttivo). Questi studiosi hanno inoltre notato che tradizionalmente, quando si parla dell'*elenchos*, non si presta attenzione alla natura della "missione" di Socrate (anche in questo caso unica eccezione è SEESKIN [1987] specialmente pp. 35-7), e quindi si trascura il fatto che ciò che Socrate sottopone a esame non è tanto ciò che la gente dice quanto piuttosto

loqui, ma dia delle risposte brevi e dirette; la seconda è che l'interlocutore dica solo ciò di cui è intimamente e sinceramente convinto. Da tutto ciò discendono, secondo Vlastos, quattro conseguenze: (1) nella sua forma il metodo è avversativo: Socrate non difende una sua tesi, ma esamina quella di altri e, nei dialoghi giovanili, Platone, se deve parlare di una tesi socratica, la mette in bocca a un altro interlocutore, per es. la definizione del coraggio, avanzata nel *Lachete* da Nicia. (2) Poiché il vero scopo di Socrate è di progredire verso la verità e poiché egli non sa nulla, l'unico modo per lui di procedere è partire da premesse vere e accolte come tali dal suo interlocutore. Di qui l'importanza del "dire ciò che si pensa". Se i suoi interlocutori si rifiutano di assumere questo ruolo, Socrate non ha punti di appoggio e la sua procedura argomentativa è ostacolata. (3) Poiché si aspetta di scoprire la verità con il suo metodo, Socrate deve fare una *tremendous assumption* (chiamata da Vlastos "l'assunzione A"), che egli non ha mai esplicitamente stabilito o che, comunque, non è in grado di giustificare, e cioè che i suoi interlocutori accanto a false opinioni prospettino anche delle verità in un punto o nell'altro del loro sistema di credenze: «chiunque ha una credenza morale falsa ha nello stesso tempo una credenza morale vera, che comporta la negazione della credenza falsa». Socrate non giustifica tale assunzione, perché ciò comporterebbe il passaggio a un piano meta-elentico, e questo passaggio non è mai compiuto nei dialoghi giovanili: il che non vuol dire che esso sia arbitrario. A questa assunzione, poi, ne segue un'altra: che «un set di credenze morali confermate mediante l'*elenchos* e mantenute da Socrate in ogni momento costituisca un insieme coerente». Il loro mantenimento, però, dipende dalla circostanza che esse non vengano a loro volta confutate, tanto che, per garantire la loro stabilità, Platone dovrà ricorrere nel *Menone* alla teoria della reminiscenza. (4) L'*elenchos*, infine, è un progetto di ricerca della verità che non può implicare certezze, giacché procede da un'assunzione a favore della quale Socrate può fornire al massimo un'evidenza induttiva, nel senso di averla provata come vera in una qualche sua esperienza. Derivano di qui la conclusione socratica che un'insieme di proposizioni intrin-

come essa vive (il *bios*), estendendo alla sua stessa vita tale esame. Tutto ciò spiega le diverse movenze dell'*elenchos* di Socrate, facendo della sua missione una *elenctic mission*.

secamente coerenti deve essere composto di proposizioni vere, nonché altre due assunzioni: “l’assunzione B” («l’insieme di opinioni morali sostenute da Socrate in ogni momento è coerente»), e “l’assunzione C” («l’insieme di proposizioni morali sostenute da Socrate in ogni momento è vero»). Il mutato atteggiamento da parte di Platone nei confronti dell’*elenchos*, che registriamo nell’*Eutidemo*, nel *Liside* e nell’*Ippia Maggiore*, implica un suo cambiamento profondo dopo il *Gorgia*. Per spiegarlo si può fare solo un’ipotesi: l’influenza degli studi matematici, documentata a partire dal *Menone*²¹.

L’*elenchos* è dunque una ricerca, non un’argomentazione fine a se stessa, perché, altrimenti, sarebbe una forma di eristica; in questa ricerca consiste la filosofia di Socrate (cfr. *apol.* 28 E, 29 C, *Lach.* 187 E-188 A)²². Ma che cosa cerca Socrate? La risposta di Vlastos è che Socrate cerca la verità, ma non ogni sorta di verità, bensì solo le verità morali, tanto è vero che l’interrogazione dello schiavo nel *Menone* su un problema matematico non è elenctica, ma maieutica e segna la trasformazione di Socrate, introdotta con la dottrina della reminiscenza, dal moralista dei primi dialoghi al metafisico dei dialoghi di mezzo. Un ulteriore elemento è dato dal fatto che l’*elenchos* chiama in causa il modo stesso di vivere (*apol.* 29 E-30 A, *Lach.* 187 E-188). Non si tratta di due ἔλεγχοι diversi, uno che cerca la verità e uno terapeutico, ma di un unico *elenchos*.

L’interpretazione data da Vlastos nel suo studio del 1983 aveva suscitato un’ampia discussione, con numerosi interventi²³, e una re-

²¹ E sulle differenze tra il metodo del *Menone* e l’ἔλεγχος socratico cfr. VLASTOS [1991] pp. 118-31; ma su questo punto sono da vedere le obiezioni di SCALTASAS [1989], il quale, partendo dalla tesi di Vlastos, secondo cui solo a partire dal *Gorgia* Socrate ricorrerebbe all’*elenchos* come strumento per dimostrare la verità delle opinioni, e non soltanto la loro coerenza, esamina la possibilità che esista una giustificazione sul piano epistemologico e su quello ontologico che sostenga la pretesa socratica, giungendo a contestare la tesi di Vlastos che solo il *Menone* platonico, con la teoria della reminiscenza, offra questa giustificazione.

²² La confusione tra l’eristica e il modo socratico di argomentare è rimproverata da VLASTOS [1991] pp. 135-6, a molti interpreti, da Grote a Ryle.

²³ Cfr. KRAUT [1983], KAHN [1983], e BRICKHOUSE-SMITH [1983]. Su questa discussione non indugio: vedila richiamata in IOPPOLO [1985]. Sostanzialmente d’accordo con le tesi di Vlastos sull’*elenchos* (ma non su altri punti, come, ad esempio, lo scopo e il contenuto della polemica antisofistica) è ABRAHAM [1991]. Sull’argomento sono successivamente intervenuti di nuovo BRICKHOUSE-SMITH [1991],

plica dello stesso Vlastos²⁴, che ha riconsiderato e corretto anche l'altra sua precedente posizione, secondo cui nei primi dialoghi Socrate penserebbe che la verità si trova nell'interiorità dei suoi interlocutori, e che di questa verità essi sono da lui resi testimoni tramite l'*elenchos* (questa posizione emergerebbe per la prima volta nel *Gorgia*). In particolare Vlastos cerca di affrancare Socrate da una ben nota fallacia che gli è comunemente attribuita e che renderebbe il suo metodo dialettico affetto da una contraddizione di fondo: da un lato Socrate ammette di saper riconoscere una qualità inerente a una cosa particolare che cade sotto la sua esperienza, e dall'altro dichiara di non essere capace di definire tale qualità. Da questa constatazione si era dedotta²⁵ la conseguenza che Socrate dovesse inferire dall'ignoranza della conoscenza universale anche l'erroneità di ogni conoscenza particolare, che pure appariva sicura, e con ciò ammettere il fallimento dell'*elenchos* e quindi anche della missione cui aveva dedicato tutta la vita. Vlastos formula tale presunta fallacia (che egli chiama proposizione [G], dall'iniziale del cognome di Geach) in questi termini: «se non si sa che cosa è *F* non si sa neppure se di qualcosa *F* può essere predicato, e cioè se qualcosa è *F*»²⁶.

e KAHN [1992], nella sua recensione al libro di Vlastos: dopo aver richiamato le dieci tesi esposte da Vlastos e il suo unificare le tesi di Socrate sotto il concetto di "elenctic knowledge", Kahn passa a esaminare questo concetto e contesta la tesi di Vlastos secondo la quale l'*elenchos* sarebbe il metodo usato da Socrate nei dialoghi giovanili per raggiungere la verità morale (pp. 245-8). L'*elenchos* è praticato nel *La-chete*, *Carmide*, *Eutifrone* e nella prima sezione del *Menone*, e molto meno nell'*Apologia* (con l'eccezione del dialogo con Meleto), nel *Critone*, nello *Ione* e nell'*Ippia minore*. Cfr. ancora NAILS [1993], che in particolare prende in considerazione tre argomenti: (1) il Socrate storico, cioè quello dei dialoghi giovanili, è impegnato solo in problemi morali, mentre il Socrate dei dialoghi più tardi mostra interesse per ogni ambito del sapere; (2) il Socrate storico va in cerca del sapere tramite il dialogo e l'*elenchos*, dichiarando la propria ignoranza, mentre il Socrate platonico cerca un sapere dimostrativo e si mostra convinto di possederlo; (3) il Socrate storico, infine, adotta una procedura puramente confutatoria, mentre il Socrate platonico assume nei dialoghi maturi un ruolo didattico. L'A. mette in dubbio la validità di questi punti, come criteri di riconoscimento del Socrate storico, segnalando la loro presenza anche nei dialoghi indicati da Vlastos come dialoghi di transizione o maturi, mentre vari caratteri ritenuti propri dei dialoghi maturi sono spesso anticipati nei dialoghi giovanili.

²⁴ Cfr. VLASTOS [1983b] e [1985].

²⁵ Cfr. GEACH [1966] e poi anche IRWIN [1977] pp. 40-1.

²⁶ Ulteriore discussione di questo punto in BEVERSLUIS [1987]. BENSON

A fronte di varie obiezioni a questa proposizione²⁷, Vlastos ha cercato di ridimensionarne la portata: da un lato egli attenua la radicalità della contraddizione, rilevando che in essa sono presenti due diversi significati del verbo “conoscere” (un significato forte, che si applicherebbe alla scienza, e un significato debole, che si applicherebbe all’*elenchos* e alle verità morali); dall’altro osserva che i dialoghi in cui si manifesta il fallimento dell’*elenchos* non sono quelli “socratici”, ma quelli in cui si palesano la crisi del socratismo di Platone e il suo crescente interesse per la matematica.

È stata richiamata l’attenzione²⁸ sul fatto che il problema dell’*elenchos*, così come è impostato da Vlastos, risulta da due premesse: (1) l’*elenchos* può accertare solo l’inconsistenza di una determinata serie di proposizioni e non può avere risultati positivi; (2) Socrate al termine della discussione sostiene di aver stabilito, mediante l’*elenchos*, la falsità di una particolare proposizione di quella serie. In tal modo, però, il problema resta senza soluzione, il che comporterebbe che è la struttura formale dell’*elenchos* (insieme ad altre condizioni) a non consentire risultati costruttivi. Inoltre, se l’*elenchos* è considerato da Socrate un metodo di argomentare specificamente diretto al suo interlocutore, il quale deve accettare ciò che ne fa un argomento valido (*availability constraint*), per poterglisi attribuire un risultato costruttivo si dovrebbero verificare due condizioni, e cioè che sia la proposizione iniziale dell’interlocutore sia quelle su cui l’interlocutore consente successivamente abbiano tutte, eccetto una, qualche proprietà aletica e che tale proprietà venga riconosciuta dall’interlocutore. Ma Socrate mostra di ritenere che la sola cosa necessaria affinché l’*elenchos* abbia successo è che l’interlocutore “creda” via via ciò che le suddette

[1990] chiama la proposizione che Vlastos indica come proposizione [G], «il principio della priorità della definizione», e a p. 19 nota 2 cerca di confutare le argomentazioni di Vlastos e di Beversluis che negano appunto l’attribuzione a Socrate di tale principio. Per Benson invece solo l’ammissione di tale attribuzione, non incompatibile con la pratica dell’*elenchos*, consente di eliminare tutta una serie di difficoltà e di contraddizioni: essa esime dalla necessità di distinguere i dialoghi elenctici dai dialoghi di transizione, e di ritenere l’ultimo paragrafo di *Repubblica* 1 un’aggiunta posteriore, oltre a rendere le tesi socratiche più coerenti tra di loro.

²⁷ Questa proposizione è stata fermamente respinta da SANTAS [1972], e da BURNYEAT [1977]; VLASTOS [1983b] e [1985] ha addotto nuovi argomenti. Cfr. BRISSON [1994] pp. 270-2, e NARCY [1997b] pp. 209-12.

²⁸ Cfr. BENSON [1987].

proposizioni asseriscono (*doxastic constraint*). Ne consegue che l'*elenchos* non può provare la falsità di una data proposizione.

Alla fondamentale domanda socratica τί ἐστίν e alle procedure dell' *elenchos* è dedicata la prima parte del libro di Stemmer sulla dialettica platonica²⁹. Diverse da quelle di Vlastos sono le premesse teoriche (quelle di Stemmer possono essere definite in certo senso “neokantiane”), ma in qualche modo analoghi sono i limiti dell'interpretazione, come vedremo meglio a suo luogo (nel sesto capitolo)³⁰. Anche per Stemmer l'*elenchos* è l'argomentazione dialettica destinata a stabilire se sia vera o falsa una risposta alla domanda: “che cosa è X?”, e può essere interpretato come un gioco tra due persone con (di regola) tre concetti. Le regole, che presiedono alle mosse dei giocatori, determinano chi vince e chi perde. Si parla qui di gioco in termini metaforici (ma la metafora è platonica), intendendo con ciò significare che l'*elenchos* è governato da regole; però, diversamente dal gioco, non è fine a se stesso, ma ha come scopo quello di stabilire, mediante una ricerca comune, se una supposizione è vera o falsa.

La prima regola è che il gioco si svolge tra due persone (e non tra tre o più), una delle quali domanda e una risponde. I due ruoli non possono essere scambiati durante il gioco. Ciò significa che solo colui che risponde suppone qualcosa. Che invece colui che domanda faccia comprendere come egli giudica la risposta è per l'*elenchos* e la sua argomentazione senza importanza. In due casi la rigida distinzione dei ruoli può trovare limitazioni: quando l'interrogante rileva che una determinata supposizione è implicita in quella ammessa da colui che risponde, e quando colui che risponde non comprende la domanda rivolta. La prima mossa dell'*elenchos* appartiene a colui che pone la domanda “che cosa è X?”; la seconda a colui che risponde. La risposta ha la forma di una definizione e lo stato epistemico di un'opi-

²⁹ STEMMER [1992]; la seconda parte del libro tratta della dialettica nella *Repubblica*, della teoria dell'ἀνώνυμης e del metodo ipotetico nel *Menone*.

³⁰ Lasciamo qui da parte la questione del rapporto tra *elenchos* e sillogismo (pp. 127-42), a proposito della quale viene sostenuta la tesi che, data la struttura dell' *elenchos* messa in luce in precedenza, e dato il linguaggio usato da Platone, esisterebbe una contiguità tra l'*elenchos* e il sillogismo, anche se Aristotele, che pure afferma esplicitamente tale contiguità, rimprovera implicitamente a Platone di aver parlato dell'*elenchos* senza aver prima parlato – come sarebbe stato necessario – del sillogismo.

nione: essa costituisce la “tesi”. Colui che rivolge la domanda ha il compito di attaccare e contraddire la tesi, il che Platone chiama (ἐξ)-ἐλέγχειν; colui che risponde ha il compito di difenderla, il che Platone chiama ἐλεγχον διδόναι o anche λόγον διδόναι. Colui che domanda deve λόγον (ἀπο-)δέχεσθαι oppure λόγον λαμβάνειν.

L'oggetto della prova elenctica è, secondo Stemmer, la tesi e non la persona di colui che risponde, e questo è un punto fondamentale, perché contraddice la tradizionale interpretazione dell'*elenchos* e del suo presunto “carattere personale”. È del tutto possibile e ragionevole che colui che risponde introduca una tesi che egli stesso non sa se sia vera o falsa, oppure la tesi di una persona autorevole o comunque non sua: Glaucone introduce una tesi di Trasimaco (*resp.* II 358 B), Carmide una tesi che ha sentito da altri (*Charm.* 161 B), e questo è del tutto irrilevante dal punto di vista dell'*elenchos*. Nel *Protagora* (333 C) Socrate dice chiaramente di esaminare il λόγος e non se colui che lo esprime lo condivida o meno. Ciò resta vero anche se, di solito, chi risponde introduce una tesi che ritiene vera e che invece Socrate ritiene falsa: oggetto della dimostrazione elenctica è sempre la tesi e non la persona del rispondente: solo in casi normali, ma non definitivi ai fini dell'*elenchos*, nei quali colui che risponde introduce una tesi che egli stesso ritiene vera, l'*elenchos* della tesi è anche l'*elenchos* del rispondente³¹.

La prima domanda e la prima risposta, che insieme costituiscono il punto di partenza dell'*elenchos*, sono distinte dagli ulteriori passaggi dell'argomentazione dialogica. Giacché tutte le domande successive richiedono una presa di posizione “sì”-“no” o una scelta tra due alternative, e colui che risponde ha qui solo la scelta tra due possibili risposte. La domanda “che cosa è X?” non è invece una domanda alternativa e non configura alcuna possibile risposta. Colui che risponde ha mano completamente libera nella scelta dei concetti che introduce nell'*elenchos*.

La parte argomentativa dell'*elenchos* comincia con una mossa di

³¹ VLASTOS [1983b] p. 35, per sostenere la tesi centrale della sua interpretazione (e cioè che colui che risponde dovrebbe introdurre solo una tesi che egli stesso ritiene vera), adduce quattro testi: *Crit.* 49 C-D, *Gorg.* 500 B, *resp.* I 346 A, e *Protag.* 331C-D; ma un esame più accurato di questi passi conferma, secondo Stemmer, che oggetto della dimostrazione elenctica è la tesi sostenuta e non la persona che la sostiene.

colui che domanda, il quale introduce un terzo concetto. Lo schema è il seguente: posta la domanda “che cosa è X?”, si ricerca quali sono i rapporti tra X (primo concetto) e Z (terzo concetto), e quali tra Y (secondo concetto) e Z, per arrivare a trovare i rapporti tra X e Y. Per esempio nel *Carmide* Socrate chiede che cosa è la “saggezza” (X), Carmide risponde che è una certa “tranquillità” (Y), e Socrate chiede se è una cosa “buona” (Z). Naturalmente, dal punto di vista meramente combinatorio, i possibili rapporti tra X, Y e Z possono essere numerosi e le loro combinazioni possono risultare da procedure argomentative più o meno lunghe, ma in ogni caso questo è lo schema dell’argomentazione.

Dalle premesse poste da colui che risponde, colui che interroga trae la conclusione, espressa in forma non interrogativa, e colui che risponde, avendo concordato sulle premesse, non può non concordare anche sulla conclusione. Se si manifesta una contraddizione, premesse e conclusione sono o inconsistenti o incompatibili, ma non appare chiaro quale delle due premesse debba essere conservata e quale invece debba essere abbandonata; al procedimento dell’*elenchos* può dunque essere mossa l’obiezione che, con il raggiungimento della conclusione, le premesse non sono ancora in alcun modo contraddette, ma viene solo mostrata l’incompatibilità tra premesse e conclusione; con ciò, tuttavia, non viene stabilito se chi risponde debba conservare la conclusione e respingere le premesse, giacché egli potrebbe anche, all’opposto, respingere la conclusione e conservare le premesse. Di fatto, però, gli interlocutori di Socrate non si comportano così, e il problema è capire il perché del loro comportamento³².

Infine viene trattato il problema della verità dell’*elenchos*, se esso, cioè sia solo negativo e ipotetico o anche veritativo e positivo. Ebbene, l’*elenchos* ha due caratteristiche fondamentali: quella di dimostrare solo negativamente e non positivamente una tesi, e quella di giungere a conclusioni solo ipotetiche, nel senso che la qualità epi-

³² Stemmer dissente da GULLEY [1968] p. 41 sg., e da VLASTOS [1983b] p. 30, i quali hanno visto in questa questione “il problema dell’*elenchos*”: Vlastos sarebbe indotto a questa tesi dalla falsa assimilazione dell’*ἐλεγχος* all’antilogica, e Stemmer ha buon gioco nel dimostrare che si tratta di due procedimenti argomentativi diversi.

stemica della conclusione dipende da quella delle premesse. Il rimedio alla negatività dell'*elenchos* sta nel non ritenere esauriente un singolo *elenchos*, bensì nel concepirlo come un'attività ininterrotta, così come faceva Socrate.

Da ultimo Benson³³ ha rilevato come siano l'ironia socratica e il carattere non-conclusivo delle discussioni dei dialoghi giovanili ad avere indotto in passato a ritenere che la critica di Socrate fosse semplicemente distruttiva. In seguito, più giustamente, si è giunti all'individuazione di sue dottrine morali positive, ma questa corretta visione della filosofia morale di Socrate ha condotto a sua volta a un erronea interpretazione della natura dell'*elenchos* socratico. Si è infatti contestata la tesi che esso sia puramente distruttivo, a fronte di quello platonico, che sarebbe costruttivo (come esempio in senso contrario è stata portata la definizione di coraggio in *Protag.* 360 D, l'unico caso di definizione elenctica di un termine etico nei dialoghi socratici). Generalmente si ammette che un singolo *elenchos* consista in un procedimento di questo genere: dapprima l'interlocutore viene incoraggiato a esprimere alcune convinzioni, normalmente concernenti la definizione di un concetto morale; poi egli è indotto a esprimere altre convinzioni; infine viene mostrato che queste ultime comportano la negazione delle prime. Non c'è invece accordo su cosa possa essere stabilito, secondo Socrate, da tale metodo, e se le sue eventuali convinzioni in proposito siano giustificate; e tuttavia secondo la prospettiva in questione Socrate sarebbe persuaso che il suo *elenchos* stabilisce le sue dottrine morali positive, o direttamente o mostrando la falsità di quelle contrarie, e questa sua persuasione sarebbe giustificata. Benson rileva che il difetto principale delle recenti discussioni sull'*elenchos* socratico consiste nella loro genericità, derivante dal fatto di non valersi di un numero sufficiente di ἔλεγχοι specifici, basandosi solo su uno o due esempi considerati paradigmatici. Pertanto egli prende in esame dettagliatamente gli ἔλεγχοι che compaiono nell'*Eutifrone*, nel *Carmide* e nel *Lachete*, in quanto riconducibili al metodo descritto da Socrate stesso nell'*Apologia*³⁴. Un' accurata analisi di que-

³³ Cfr. BENSON [1995].

³⁴ L'*Apologia* è, secondo Benson, lo scritto che meglio può servire per fondare un'interpretazione dell'*elenchos* socratico: molte possono esserne le ragioni (per esempio la cronologia), ma la più stringente è il fatto che questo scritto offre una descrizione per bocca dello stesso Socrate del metodo da lui seguito, le cui caratte-

sti ἔλεγχοι lo porta a concludere che ciò che Socrate intende mostrare è solo l'incoerenza delle risposte (quindi delle convinzioni) dei suoi interlocutori; non gli si deve dunque attribuire né l'affermazione né la convinzione di aver stabilito la falsità delle definizioni proposte dai suoi interlocutori, né una dottrina positiva. Il cosiddetto "problema

ristiche principali sono: [1] la sua negazione di sapere (19 C 4-8 e 21 B 3-6), e [2] l'interesse per l'anima (29 D 7-E 2; 30 A 7-B 4; 41 E 3-7). Accanto a queste si trovano altre caratteristiche secondarie: [3] quali uomini egli esamina; [4] quali sono gli scopi immediati che si prefigge; [5] quali conseguenze ne ha subito; finalmente [6] Socrate divide in tre classi gli uomini da lui esaminati. Nell'*Eutifrone* le caratteristiche [1] e [2] si trovano unite insieme proprio all'inizio del dialogo (cfr. 2 C 2-4), e anche le caratteristiche [3] e [4] vi sono espresse (cfr. 4 D-5 B; la caratteristica [5] è espressa in 3 D 5-9). Socrate non abbandona mai la sua pretesa che Eutifrone sia sapiente, anche quando la sua ignoranza è stata chiaramente accertata; egli è tuttavia interessato a persuadere Eutifrone della sua ignoranza. Questo passo è stato sovente addotto come prova del fatto che Socrate attribuisse al suo ἔλεγχος la capacità di pervenire a risultati positivi: poiché Eutifrone riconosce la propria ignoranza, Socrate non avrebbe più ragione di discutere con lui, se concepisse il suo ἔλεγχος solo come un metodo per eliminare il falso concetto di sapienza dell'interlocutore. Ma il fatto che Socrate continui la discussione indica che egli doveva assegnare al suo ἔλεγχος uno scopo più positivo, che dobbiamo aspettarci di trovare in ciò che segue. Analogamente, anche nel *Lachete* e nel *Carmide* compaiono le sei caratteristiche già viste. A queste considerazioni Benson fa seguire un esame degli ἔλεγχοι in questi tre dialoghi. Nell'*Eutifrone* sono individuati cinque ἔλεγχοι, ciascuno corrispondente alle varie risposte alla domanda "che cosa è santo?": 7A 6-8 B 6 [E1]; 9 E 4-11 B 1 [E2]; 12 E 9-D 3 [E3]; 13 D 9-14 B 7 [E4]; 14 C 8-15 C 1 [E 5]. Nel *Lachete* sono individuati quattro ἔλεγχοι: 192 C 5-193 D10 [L1]; 195 B 3-196 A 3 [L2]; 196 D 1-197 C 1 [L3]; 198 A1-199 E 12 [L4] (pp.77-86). Nel *Carmide* sono individuati otto ἔλεγχοι 159 B-160 C [C1]; 160 E-161 A [C2]; 161D-162 A [C3]; 162 E-163 A [C4]; 163 E164 C [C5]; 165 C-E [C6]; 166 A-B [C7]; 166 E-176 A [C8] (pp. 86-99). È indubbio che la maggior parte di questi ἔλεγχοι non pervenga a stabilire una dottrina positiva, né direttamente né dimostrando la falsità di quella contraria: cfr. [E1], [E4], [L1], [L2], [L3], [C1], [C2], [C3], [C4],[C6], [C7]. Lo stesso vale per i rimanenti sei, che pure permettono un'interpretazione dell'*elenchos* in senso più positivo. Né, sulla base del testo, si può attribuire a Socrate la convinzione che il suo *elenchos* stabilisca la verità o la falsità di una dottrina morale positiva. In questi tre dialoghi il cosiddetto "problema dell'*elenchos* socratico" non ha alcun motivo per sorgere. L'esame dell'*Eutifrone*, del *Lachete* e del *Carmide* permette dunque di stabilire in che modo Socrate intendesse il suo ἔλεγχος, e se in altri dialoghi egli procede diversamente, non si deve concluderne che le procedure seguite non siano rappresentative del metodo socratico, ma si deve piuttosto cercare di conciliare tali procedure con le istanze paradigmatiche dell'*elenchos* che si trovano nei tre dialoghi esaminati.

dell'*elenchos* socratico" non troverebbe dunque, nei dialoghi giovanili, alcun fondamento.

Che cosa concludere da tutto questo dibattito? Sembra intanto che l'alternativa secca se l'*elenchos* socratico sia un'argomentazione avente come scopo la ricerca della verità o solamente un'argomentazione *ad hominem*, che si prefigge la confutazione dell'interlocutore, sia in realtà mal posta³⁵: da tutto ciò che abbiamo visto e che ancora vedremo a proposito dell'ambito linguistico della ricerca socratica, risulta chiaramente che lo scopo primario di Socrate è quello di esaminare ciò che il suo interlocutore vuol dire e quindi la sua argomentazione è necessariamente *ad hominem*; nello stesso tempo, però, è evidente che la stessa ricerca socratica diventerebbe del tutto incomprensibile se la si ritenesse completamente sganciata da un interesse effettivo per la verità. Una verità per Socrate, come vedremo, intrinseca al tipo di *ὁμολογία* raggiunta con l'interlocutore con cui si trova a discutere³⁶.

³⁵ Per la tesi che le argomentazioni di Socrate siano *ad hominem* cfr. ZEYL [1980], EISENSTADT [1981], COBY [1982], BIDGOOD [1982], BALABAN [1982] ecc.; *contra* C.C.W. TAYLOR [1991] pp. xiv-xviii, d'accordo con KLOSKO [1979]. I sostenitori della prima tesi hanno asserito che il principio dell'argomentazione *ad hominem* può essere difeso sulla base di due assunzioni: (1) Socrate notoriamente dichiara di non sapere nulla e si astiene dall'insegnare alcunché, e ciò è incompatibile con l'argomento in favore di un proprio punto di vista; (2) Platone nega in generale che lo scritto sia un veicolo per comunicare conoscenze, affermando inoltre che il suo pensiero non è stato mai espresso in un trattato. Il primo argomento sorregge la conclusione che i dialoghi contengano asserzioni o argomenti a favore delle convinzioni di Socrate, il secondo sorregge la conclusione corrispondente rispetto a quelle di Platone. C.C.W. Taylor respinge la validità di entrambi gli argomenti. Secondo Taylor (qui in polemica con STOKES [1986]) va inoltre respinta l'eccessiva facilità a interpretare le domande socratiche come asserzioni o come questioni retoriche, anziché come vere e proprie domande tendenti a far emergere il punto di vista dell'interlocutore. Il problema se le espressioni di Socrate siano asserzioni, questioni retoriche o genuine domande non può essere liquidato in modo aprioristico, ma va esaminato nel contesto in cui tali domande sono inserite. Sostenere poi che Platone intenda mostrare il "meccanismo" per cui un interlocutore finisce o per autocontraddirsi o per condividere le opinioni di Socrate, significa presupporre che l'interlocutore conosca già il punto di vista di Socrate, che invece può emergere solo nel corso del dialogo.

³⁶ Qui è il punto che differenzia questa interpretazione da quella di ENR. BERTI [1987] pp. 70-7, il quale, pur cogliendo esattamente il ruolo dell'*ὁμολογία*, è tuttavia convinto che per Socrate la domanda e il dialogo non siano fine a se

La prova di ciò è offerta dal *Protagora*, in quel passaggio in cui il Sofista, pur non essendo convinto della identità di δικαιοσύνη e οσιότης, dichiara, un po' per mostrarsi generoso e un po' per tagliar corto, che la cosa gli è indifferente (ἀλλὰ τί τοῦτο διαφέρει) e che, per compiacere Socrate (εἰ γὰρ βούλει), non avrebbe alcuna difficoltà ad accettare quella identità. Al che Socrate:

«Eh no!, esclamai, non ho bisogno di mettere in discussione (ἐλέγγεσθαι) questo “se vuoi”, questo “se ti sembra”, ma “me” e “te” (ἀλλ' ἐμέ τε καὶ σέ); e dico “me” e “te”, essendo convinto che solo allora il ragionamento potrà essere ottimamente discusso, qualora sarà levato via il “se”» (331C).

A parte l'ammonimento che non è il caso di fare complimenti quando sia impegnata la propria responsabilità ad accettare o respingere le affermazioni altrui, si rivela con grande chiarezza che oggetto vero dell'ἔλεγχος è non tanto il “discorso” (λόγος) quanto piuttosto il “discorrente” (ὁ λέγων). Così inteso l'*elenchos* mostra tutta la sua efficacia nella misura in cui riesce a stabilire se il λόγος corrisponda o meno a quel che l'interlocutore pensa, in modo da impegnarne in pieno la responsabilità. Il διαλέγεσθαι si configura, a questo punto, come una ricerca il cui oggetto è bensì la “verità”, l'esatta “definizione” di ciò che è lo scopo e la meta della ricerca stessa, ma a patto che sia una verità e una definizione che qualcuno argomenti e faccia propria: è quindi l'interlocutore l'oggetto vero e proprio del διαλέγεσθαι (si veda in proposito la finzione dell'anonimo interrogante, introdotta nell'*Ippia Maggiore*³⁷). In questa prospettiva il significato etico di questo mutuo esame dialogico mediante l'*elenchos* lascia nettamente sullo sfondo le eventualmente implicite preoccupazioni gno-seologiche o meglio le subordina a sé.

stessi (il fine principale, anche se non il solo, resta la ricerca della verità). Berti ritiene l'ἔλεγχος socratico efficace perché basato sul principio di contraddizione; ma poiché Socrate non è ancora in possesso di una sicura dottrina della contraddizione e quindi non si trova in condizione di stabilire quando una proposizione risulti dimostrata attraverso la confutazione della sua negazione, la sua dialettica resta soltanto distruttiva: essa può stabilire la falsità ma non la verità di una proposizione e quindi può condurre al sapere di non sapere, ma non al vero sapere.

³⁷ Cfr. 287 B, 288 D, 289 E, 290 E-291 A, 292 A, D, 293 C, 298 B-C, 304 D-E. **[supra, p. 133 sgg.]*

Ma una situazione apparentemente diversa si presenta poco più avanti, quando a Protagora, che comincia ad assentire sempre più contro voglia alle domande, Socrate chiede se a suo parere un uomo che faccia una cosa ingiusta possa essere giudicato saggio, proprio nel momento in cui si comporta ingiustamente. Il Sofista ha ritegno ad affermarlo in prima persona e si rifugia dietro l'opinione dei πολλοί, cercando così di frapporre il λόγος dei πολλοί tra sé e Socrate, il quale sventa il tentativo dicendo:

«A chi, allora, dissi, debbo rivolgere il mio discorso, a costoro o a te? – Se vuoi, disse, discuti prima l'opinione della massa se anche tu la pensi in questo modo oppure no. – Ma a me non importa nulla, solo che tu mi risponda: in realtà io desidero soprattutto esaminare il discorso in sé (τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω), anche se forse accade che io ad un tempo esamini me che interrogo e chi risponde (συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι)» (*Protag.* 333 C-D)³⁸.

Come accade anche in altri dialoghi, l'impressione è che Socrate abbia due orientamenti contraddittori nel condurre la sua ricerca: da un lato, infatti, egli ribadisce di continuo che il suo interesse sta nell'esaminare le idee dell'interlocutore³⁹, che il λόγος deve corrispondere effettivamente a ciò che l'interlocutore pensa e impegnare così la sua responsabilità (cfr. *Crit.* 48 E e 49 A, *Hipp. min.* 365 D, *Alcib. I* 106 B); dall'altro afferma che poco gli importa se colui che risponde sostiene le cose a proprio nome o a nome di altri, perché ciò che solamente gli preme è che sia discusso il ragionamento che si sta facendo e che il διαλέγεσθαι prosegua (cfr. *Lach.* 187 E-188 A, 188 C, 189 C; *Charm.* 166 D-E)⁴⁰.

³⁸ Cfr. anche *Lach.* 187 C-188 A. Commentando il passo del *Protagora* CALOGERO [1937b] pp. 74-5, scrive: «Socrate non si preoccupa della singola personalità del suo interlocutore, e solo bada a quel che egli dice, lo difenda egli in nome proprio o in nome altrui: ma d'altra parte tale difesa deve essere assunta sempre in pieno, senza riserve ipotetiche o di cortesia, e quindi viene per se stessa a dare la misura della mentalità di chi l'assume». Anche l'importanza di questo passo è sfuggita a C.C.W. TAYLOR [1991] *ad loc.* Cfr. VLASTOS [1983] pp. 37-8.

³⁹ Sul fatto che Socrate esamini più l'interlocutore che la cosa cfr. *Euthyphr.* 9 E; *Protag.* 359 C-D; *Lys.* 205 A-B; *Euthyd.* 286 D.

⁴⁰ Per questa spersonalizzazione del λόγος cfr. ancora *Crit.* 48 C; *Euthyphr.* 14 E.

Nel *Carmide*, avendo Carmide definito la saggezza *[cap. 1, p. 84] come “occuparsi delle proprie cose” e lasciato intendere di aver udito da qualcuno questa definizione, Socrate scherzosamente lo rimprovera di averla appresa da Crizia o da qualcun altro dei “dotti” (σοφοί); e poiché Carmide reagisce chiedendo che differenza faccia da chi l’abbia udita, Socrate replica dicendo che senza dubbio non fa alcuna differenza, perché ciò che occorre ricercare è non già chi abbia formulato questa definizione, ma solo se essa è vera o no (161 C-163 E). Assai significativo è anche un altro passo, dove si legge:

«Ma tu [è *Crizia che parla*], me ne convinco, fai come dicevi poco fa di non fare: perché il tuo sforzo è di confutarmi e non te ne importa nulla del problema in discussione (ἀλλὰ γάρ, οἶμαι, ὃ ἄρτι οὐκ ἐφησθα ποιῆν, τοῦτο ποιεῖς: ἐμὲ γὰρ ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, ἑάσας περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστίν). – Fai male, gli risposi, a credere che, se io cerco di confutarti quanto più è possibile, lo faccia per altro motivo che quello che avrei nell’esaminare le mie stesse parole, per la paura cioè che ho di credere di sapere ciò che in realtà ignoro. [...] Animo dunque!, ripresi, o mio beato amico e rispondi alle mie domande come ritieni e lascia stare se è Crizia o Socrate che è confutato. Ma applica la tua attenzione al ragionamento per vedere in che modo mai sfuggire alla confutazione (θαρρῶν τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, ὧ μακάριε, ἀποκρινόμενος τὸ ἐρωτώμενον ὅπῃ σοι φαίνεται, ἕα χαίρειν εἴτε Κριτίας ἐστίν εἴτε Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος: ἀλλ’ αὐτῷ προσέχων τὸν νοῦν τῷ λόγῳ σκόπει, ὅπῃ ποτὲ ἐκβήσεται ἐλεγχόμενος)» (166 C-D; e vedi anche prima 155 C, 156 B).

Illuminante è ancora un passo del *Gorgia*, dove Socrate dice:

«Ma perché, pur supponendo il tuo pensiero, lo chiedo a te e non lo dico io stesso? Non lo faccio per te, ma in funzione del discorso (οὐ σοῦ ἔνεκα, ἀλλὰ τοῦ λόγου), perché così esso proceda in modo da farci risultare quanto è più possibile chiaro il nocciolo dell’argomento»⁴¹.

Ma si può ricondurre la presenza di questi due orientamenti a

⁴¹ Cfr. *Gorg.* 453 C. Per il δικαίως ἀνερωτῶν cfr. ancora 454 A (2 volte) e 454 B-C. Cfr. per ciò ancora la fine di 455 A, l’espressione καὶ ἐμὲ νῦν νόμισον καὶ τὸ σὸν σπεύδειν κτλ. in 455 C, e lo scambio di battute tra Socrate e Callicle in 495 A-B. E che il διαλέγεσθαι debba valere per entrambi gli interlocutori si trova espresso anche in *Alcib.* I 124 C; cfr. anche *Hipparch.* 227 B.

una mera contraddizione? Certamente a Socrate non interessa la “psicologia” del suo interlocutore, bensì ciò che egli dice, lo difenda egli a proprio nome o in nome altrui: e d'altra parte tale difesa deve essere assunta sempre in pieno, senza riserve ipotetiche o di cortesia. Così pure l'apparire di una concezione spersonalizzata del λόγος non va sottovalutata, perché prelude, in qualche modo, a importanti sviluppi nel pensiero platonico e, in secondo luogo, non sembra che in questi punti sia all'opera la consueta ironia socratica per non far arenare la discussione. Tuttavia è fuori di dubbio che, ad esempio, proprio nel *Carmide* siano di gran lunga preponderanti i passi in cui viene ribadito che oggetto del διαλέγεσθαι è senz'altro l'interlocutore.

Abbiamo già visto (cap. 1, p. 85.) come nel *Gorgia* Socrate si renda conto benissimo delle difficoltà di un simile approccio, e infatti si domanda:

«Perché dico questo? Perché mi sembra che tu, ora, non dica cose in accordo e in armonia con quelle che prima dicevi sulla retorica. Ho, dunque, paura di confutarti (διελέγχειν); temo che tu possa ritenere che io ti contraddica non per desiderio di chiarire sempre meglio il problema, ma per astio nei tuoi confronti. Solo dunque se tu sei quale sono io, solo allora ti interrogherò con piacere: se no, è meglio abbandonare la discussione» (457 D-458 B).

Per superare tale difficoltà, Socrate lo dice subito con grande chiarezza, bisogna adottare quell'atteggiamento, del tutto opposto, che è il suo, il solo che renda possibile la discussione.

Orbene, benché una delle caratteristiche più peculiari del διάλεγεσθαι e dell'ἐλέγχειν del Socrate platonico dei “dialoghi giovanili” sia il loro terminare senza una conclusione positiva, cioè nell'aporia (ἀπορία), tuttavia gli interlocutori alla fine concordano nell'ammettere di non essere riusciti a trovare ciò che cercavano e su questo risultato negativo convergono sia la professione socratica di non sapere, sia il riconoscimento che la σοφία dell'interlocutore si è rivelata soltanto apparente. In effetti il Socrate che dichiara di sapere solo di non sapere incarna il prototipo dell'uomo aporetico: l'aporia in cui dice di trovarsi è uno degli elementi costitutivi della sua ironia e insieme la concreta situazione da cui prendono le mosse il suo dialogare e il suo interrogare, mentre l'aporia in cui alla fine si viene a trovare il suo interlocutore rivela l'inconsistenza della sua presunta sapienza e segna la fine della discussione.

L'aporia, in senso proprio dunque, è estranea tanto a chi è realmente sapiente quanto a chi è del tutto ignorante o presume soltanto di sapere (cfr. per es. *Alcib. I* 110 B, di Alcibiade θαρραλέως λέγων; e anche *Hipp. min.* 376 C, *Men.* 71 E-72 A); di essa si rende conto solo chi, non sapendo, prende atto del suo stato di ignoranza e desidera perciò uscirne: l'aporia segna perciò il passaggio dalla sapienza presunta alla consapevolezza di ignoranza e questo è un grande progresso (*Alcib. I* 116 A-11 B; *Ion* 533 A-C, 536 B; *Hipparch.* 231 C; *Charm.* 162 A, 167 B, 169 C, 176 A; *Lach.* 194 A-C, 200 C; *Protag.* 333 A; *Men.* 84 A-C); l'aporia nasce infatti dal non comprendere bene le cose (*Hipp. min.* 370 D-E; anche 372 D); o è l'esito di una ricerca male impostata (*Lys.* 213 C-D; 216 D; *Hipp. min.* 370 D-E; 372 D; 376 C; *Hipp. Maior* 286 C; *Charm.* 166 C-D). Proprio perché l'aporia è il segno più evidente dell'ignoranza di chi la sperimenta, essa costituisce anche l'unico esito a cui chi discute solo per "vincere" vuol costringere l'interlocutore (cfr. per es. *Hipp. Maior* 289 E), e perciò viene occultata in tutti i modi da chi la considera solo la prova della propria "sconfitta" (vedi *apol.* 23 D, e *Lach.* 194 A-C). Al contrario di costoro, Socrate confessa sovente di trovarsi nell'aporia, di non sapere come proseguire la discussione e di discutere proprio per poter uscire dall'imbarazzo⁴². Per questo Socrate è colui che meglio di ogni altro sa gettare nell'aporia coloro che discutono con lui (*Euthyphr.* 11 B; *apol.* 37 E-38 A; *Alcib. I* 116 D-E; *Charm.* 169 C-D; *Lach.* 187 E-189 A)⁴³. Essa è dunque tipica in primo luogo dello stesso Socrate, il quale spesso, di fronte all'ἀπορία dei suoi interlocutori, dichiara di condividere questa esperienza e di "brancolare" (πλανᾶσθαι)⁴⁴ nel

⁴² Cfr. le parole di Socrate in *Protag.* 348 C-D: ὁ Πρωταγόρα, μὴ οἶον διαλέγεσθαι μέ σοι ἄλλο τι βουλόμενον ἢ ἃ αὐτὸς ἀπορῶ ἐκάστοτε, ταῦτα διασκέπτεσθαι. Cfr. anche *Hipp. Maior* 297 D, 298 C-D, 304 B-C; *apol.* 23 A-C; *Charm.* 165 B-C, 167 B; *Lach.* 194 C; *Gorg.* 458 A-B, 462 B, 478 A, 488 A, ecc.; *Men.* 72 A, 79 A-80 A, ecc.; *Euthyd.* 275 D, 292 C.

⁴³ Di qui le analogie con l' "arte dedalica" (cfr. *Euthyphr.* 10 B-E, 15 B-C * [cap. 4, p. 242]; *Alcib. I* 121 A) e con la torpedine marina (cfr. *Men.* 79 E-80 D).

⁴⁴ Sul tema del πλανᾶσθαι (su cui cfr. LÖWENKLAU [1965]), cfr. *Hipp. min.* 372 D-E, 376 C (quattro volte); *Hipp. Maior* 304 C; *Lys.* 213 E; *Alcib. I* 112 D-E (per ben dieci volte). Ancora nell'*Alcibiade I* (117 B-118 A) è esposta una distinzione tra due specie di ignoranza, che è in realtà presupposta in tutti i dialoghi, ma che qui è particolarmente sottolineata, anche in rapporto alla condotta che ne con-

dubbio anche lui. Nel che, poi, è da ravvisare la caratteristica originaria della maieutica socratica, ignara di quel presupposto dell'innatismo delle idee che si ritrova nelle classiche esposizioni del *Menone* e del *Teeteto* e che implica uno sviluppo del pensiero più propriamente platonico. Perciò questa istanza aporetica sarebbe gravemente fraintesa se fosse ridotta a semplice ingrediente di dissimulazione ironica: la sua matrice assolutamente seria e sincera non va misconosciuta, se si vuole adeguatamente comprendere il cuore dello ζητεῖν e del διαλέγεσθαι di Socrate, per non rinnegare i quali – è bene ogni tanto ricordarlo – Socrate andò incontro alla morte.

In questo senso andrà allora riconsiderato il giudizio della critica moderna sui “dialoghi aporetici” che, lo si è visto, non è stato unanime né, in generale, positivo⁴⁵. Riassumendo: innanzi tutto si è affermato che chiunque legga uno qualunque di questi dialoghi prova un senso di disappunto per la sua mancata conclusione e non può non sentire il disagio derivante dal fatto che il fallimento del colloquio appare dovuto più a Socrate che ai suoi interlocutori. In se-

segue. Socrate infatti chiede: se qualcuno non sa qualcosa ἀναγκάϊον περὶ τούτου πλανᾶσθαι τὴν ψυχὴν? E poiché Alcibiade assente, Socrate fa osservare che quando uno non sa qualcosa ed è consapevole di questa sua ignoranza non è affatto disorientato, ma si volge per consiglio a colui che sa. Diversa è invece la situazione, anche pratica, di chi non sa ma crede di sapere: colui che sa agisce bene, appunto perché sa; colui che è consapevole di non sapere, e si affida a chi sa agisce egualmente bene; mentre solo colui che non sa, ma crede di sapere, ἀμαρτάνει. Questo passo è in effetti molto interessante perché fa vedere come il motivo della competenza, quando venga particolarmente sottolineato, finisca per alterare la prospettiva socratica: in questo brano, infatti, il motivo “aporetico” del πλανᾶσθαι ha un senso nettamente negativo, perché, anziché designare quella salutare situazione in cui finisce per trovarsi colui che sa di non sapere, presuppone l'opposto atteggiamento di chi crede di sapere; dato che chi sa di non sapere non “brancola”, ma si rivolge al “competente”. Non solo, ma questa considerazione viene fatta valere anche per i cosiddetti “errori di condotta”, cosicché anche la tesi della involontarietà del male riceve in questo brano un senso tutto speciale e ben diverso da quello visto in precedenza. *[p. 133]

⁴⁵ Interessante la notazione di MOREAU [1939] pp. 1-30, secondo cui la svalutazione dei dialoghi giovanili dal punto di vista filosofico è rivelata dagli stessi criteri delle edizioni de “Les Belles Lettres”: si è infatti verificato che i dialoghi giovanili siano stati affidati a studiosi di letteratura greca e quelli della vecchiaia a storici del pensiero antico, variamente risultando dosate le competenze per quelli intermedi, fino alla *Repubblica*, edita da un filologo e commentata da un filosofo.

condo luogo il loro contenuto è parso di gran lunga meno rilevante, se confrontato con quello dei dialoghi della maturità e della vecchiaia, e nettamente subalterno a intenti apologetici o protrettici. Ne è conseguita una svalutazione del loro spessore filosofico e una loro classificazione o come semplici opere apologetiche, o come prodotti esclusivamente letterari o come meri esercizi dialettici, quasi soltanto “lezioni” sul metodo con cui deve essere analizzato qualsiasi problema, mediante la contrapposizione di due tecniche discorsive (quella sofistica e quella socratica)⁴⁶.

Raramente si è riusciti a individuare in questi dialoghi un contributo filosofico importante; ma anche in questo caso le opinioni non sono state convergenti. Da un lato si è sostenuta l'ipotesi che gli errori, omissioni e apparenti contraddizioni, che producono le aporie, sono pienamente intenzionali da parte di Platone; dall'altro si è rilevato che nei dialoghi giovanili l'aporia può assumere una duplicità di senso del tutto particolare: i dialoghi non offrono soluzioni già pronte o perché è implicito che il lettore le debba trovarle da sé o perché (come hanno ritenuto i sostenitori dell'interpretazione “evoluzionistica”) essi sono esercizi ancora elementari, nei quali l'inesperienza del giovane Platone si somma al non sapere del Maestro. Si è pensato altresì che Platone volesse fin dal principio prendere le distanze dall'intellettualismo socratico e che quindi lo sfondo della situazione aporetica sia sostanzialmente ironico: l'autore saprebbe bene dove andare a parare, e l'aporeticità delle conclusioni non implicherebbe che l'aporia sia da lui accolta come tale. Per coloro, poi, i quali sono convinti che Platone disponesse già della dottrina delle idee quando li scriveva, i dialoghi aporetici costituirebbero di per sé la prova evidente dell'impossibilità della conoscenza senza tale dottrina, e quindi della sua necessaria presenza al di là della sua omessa enunciazione.

Ma perché Platone, pur avendo a disposizione la soluzione dei problemi proposti, non avrebbe voluto renderla esplicita? A questa domanda si sono date sostanzialmente due risposte: per la prima, appena ricordata, l'aporia avrebbe una funzione pedagogica o protrettica: si sa veramente non ciò che si apprende da altri, ma soltanto ciò

⁴⁶ Si rammenti anche il giudizio di Cicerone (*acad.* I 13): *Platonis in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.*

che si scopre da sé. Ricercare e apprendere non sono altro, insomma, che ricordare⁴⁷.

La seconda spiegazione è quella proposta dai sostenitori della cosiddetta “interpretazione esoterica”⁴⁸: rimandando la soluzione ad altra occasione, Platone alluderebbe al comportamento del vero dialettico, che comunica le sue dottrine con gradualità e in relazione al livello di preparazione e alle attitudini dell’interlocutore, tanto è vero che l’esito aporetico non impedisce che, ad esempio nel *Lachete* e nel *Carmide*, Socrate continui a proporsi come il migliore maestro di virtù possibile. In questi frangenti si alluderebbe alla prospettiva di un livello superiore di discussione. Platone, cioè, eviterebbe di comunicare indiscriminatamente i contenuti della sua filosofia: in tal modo si spiegherebbe anche il fatto che talune definizioni confutate in un dialogo (per esempio la definizione del coraggio come “scienza del temibile e del non temibile” nel *Lachete*, o della saggezza come “fare le proprie cose” nel *Carmide*) trovino più adeguata formulazione in dialoghi successivi. In questo senso l’aporia può avere anche un valore “ipomnematico”⁴⁹. Dalla provvisorietà e dall’aporia è possibile uscire solo mediante il ricorso alla dottrina delle idee: l’aporia quindi non è ironica, ma è paragonabile a un bivio a cui è condotto il lettore, giunto al quale questi deve decidere se prendere la strada del sapere sensibile-mondano (sulla quale sono già incamminati gli interlocutori di Socrate) o la strada del sapere vero, quello delle idee.

Una rivalutazione filosofica dei dialoghi aporetici non deve però indurre a fare del momento aporetico una costante di tutto il pen-

⁴⁷ Cfr. le parole di Socrate in *Men.* 82 A: οὐ φημι διδασχὴν εἶναι ἀλλ’ ἀνάμνησιν. Come scrive Moreau [1939] p. 9: «Cette idée que *l’homme n’instruit pas l’homme*, qu’on s’instruit seulement en écoutant la Vérité intérieure [...] est le fondement de l’idéalisme philosophique. Platon semble toute sa vie y être demeuré fidèle».

⁴⁸ Cfr. soprattutto SZLEZÁK [1988] pp. 135-249 e 298-333, che sviluppa il tema «aporeticità e struttura di soccorso».

⁴⁹ Sviluppa questo punto soprattutto ERLER [1991] pp. 1-178 e 407-63, che sottolinea la risolubilità delle aporie; i dialoghi aporetici svolgono una funzione ipomnematica «per uomini sapienti (ὑπομνήματα τῶν εἰδότηων)»; è infatti assai produttivo tornare più volte sulla stessa questione, sancire accordi provvisori, ripetere ciò che è stato detto. L’analisi dei dialoghi aporetici mostra la presenza in essi di numerose allusioni da interpretare e lacune da colmare mediante il ricorso alle dottrine che si trovano in altri dialoghi.

siero di Platone, nel senso che costituisca, per così dire, il perenne socratismo della sua filosofia⁵⁰. In proposito è stato osservato⁵¹, molto giustamente, che solo se ci mettiamo nei panni degli ateniesi contemporanei, e cioè nei panni non di lettori ma di ascoltatori, allora la funzione dei dialoghi socratici ci appare nella sua peculiarità: non trattandosi di esposizioni accademiche condotte sotto l'apparenza di discussioni, ma di "azioni" nelle quali l'ascoltatore doveva sentirsi impegnato, l'aporia con cui essi terminano, che può provocare disagio nel lettore moderno, rientra in qualcosa di abbastanza naturale, dal momento che in tale contesto la professione socratica di ignoranza non rischiava di essere percepita solo come ironica: Socrate, che doveva possedere, almeno implicitamente, una sua dottrina positiva, stimolava così i suoi interlocutori e i suoi ascoltatori alla collaborazione attiva per scoprirla.

Tutte queste interpretazioni contengono certamente elementi e spunti degni di considerazione, ma in definitiva, non entrando nel merito della natura specifica dei problemi trattati in questi dialoghi, non sembrano dare pienamente conto della loro importanza e complessità.

Sul piano delle considerazioni generali è chiaro che l'aporia non può essere intesa solo come una situazione negativa da cui prendere le distanze, dal momento che essa rappresenta anche il momento conclusivo del διαλέγεσθαι. Diversamente, si dovrebbe accettare che lo stesso διαλέγεσθαι è condannato allo scacco e al fallimento nella ricerca di un risultato positivo. Ma proprio questo è il *punctum dolens*: cosa si deve intendere per "risultato positivo" della discussione e quali sono le sue possibili conseguenze? È indubbio che, per certi

⁵⁰ Cfr. GRAF [1963], il quale concorda con Gigon circa l'impossibilità di attingere il Socrate storico e in più respinge l'idea di un'evoluzione filosofica di Platone, basandosi sulla mancanza di risultati incontrovertibili circa la cronologia precisa dei dialoghi. L'aporia sarebbe l'espressione esistenziale dei limiti del conoscere umano e, nello stesso tempo, il punto di partenza del *movimento* del pensiero. Tale limitazione aporetica del nostro conoscere trova la sua espressione nel mito: e il mito-Socrate è il mito di tutta la filosofia di Platone, il cui movimento tendenziale procede dall'aporia che provoca la meraviglia verso l'assoluto mondo delle idee, verso quell'assoluto "essere" che è il Bene, attingendo il quale possiamo diventare θεόφιλοι ed εὐδαιμόνες.

⁵¹ Da KOYRÉ [1944].

aspetti, tale risultato non può che essere la “verità”, la soluzione vera del problema proposto. Essa potrà essere o non essere raggiunta, ma non può non costituire l’obiettivo finale del διαλέγεσθαι: che tipo di impegno sarebbe, altrimenti, tutta la “ricerca” socratica? Tuttavia, la consapevolezza che ci si debba liberare dal sapere apparente per poter accedere al sapere reale, se da un lato giustifica il senso di questa ricerca della verità, è d’altro lato, portatrice di istanze destinate a entrare in contraddizione proprio con il supremo dovere di διαλέγεσθαι e di ἐξετάζειν. Infatti, una volta conseguito un risultato sicuro, perché mai si dovrebbe tornare a “ricercare” e a “esaminare” quel che positivamente si sa di aver trovato? Perché colui che è competente in un determinato campo del sapere dovrebbe tornare a mettere in discussione l’oggetto verificato della sua competenza? Ogni singolo “competente” continuerà certo a discutere ed esaminare, ma solo per trovare quel che ancora non sa o per vagliare quelle conoscenze di cui non è sicuro; di conseguenza il suo διαλέγεσθαι non potrà più essere un “discutere con tutti”, ma solo con altri competenti; non sarà più un supremo dovere morale, ma solo un’utile procedura (una fra le molte possibili) che può consentirgli di arrivare a sapere quel che ignora. Più si approfondisce questo ragionamento e più il tema della “verità” si sovrappone come criterio al διαλέγεσθαι, che ne viene ad essere dunque sempre più condizionato.

Ovviamente, finché si resta sul piano della soggettività, il criterio di distinzione tra ciò che si è sicuri di sapere senza però saperlo realmente, e ciò che si è sicuri di sapere, perché lo si sa realmente, non è individuabile. Se il problema della “verità” si riduce al problema della “certezza” (nella misura in cui non è ancora avvertita la necessità di una rigorosa distinzione tra i due aspetti del problema), la certezza che ha Ippia di sapere che cosa sia il bello è identica a quella che ha il medico di conoscere la cura della malattia. Su questo punto Socrate segna un grande progresso, nell’ambito di quel soggettivismo che pure ha in comune con i Sofisti; anzi, la polemica con i Sofisti nasce proprio dall’esigenza di superarne il relativismo individualistico. Questo superamento si attua nell’unico modo possibile per Socrate: fermo restando il riferimento alla certezza soggettiva, il criterio assoluto è individuato nel dovere di mettere in discussione tutte le certezze possibili. In tal modo il soggettivismo gnoseologico e il relativismo individualistico dei Sofisti vengono arginati dall’assolutezza di un dovere morale, il quale è assoluto proprio perché, di

fronte alla sua doverosità, non esiste alcun privilegio di “competenza” che possa autorizzare eccezioni. Nessuno può ritenersi “competente” fino al punto di considerarsi esente dal dovere di rimettere in discussione tutto quello che sa con chiunque gliene chieda ragione, disponibile sia a persuadere l’interlocutore sia a essere persuaso da lui. In questa prospettiva al criterio della competenza e del sapere non spetta alcun valore fondativo.

Del dilemma in cui è destinata a imbattersi ogni filosofia della “coscienza” e della “certezza”, l’esito qui sopra descritto è quello che più propriamente caratterizza la posizione di Socrate. E tuttavia Platone resta perfettamente aderente all’insegnamento del Maestro anche quando, partendo dalla polemica antisofistica contro il sapere apparente, mette a fuoco l’esigenza di un sapere reale e delle sue garanzie: infatti, poiché queste garanzie, se ancorate al piano della doverosità del διαλέγεσθαι, rischiano di vanificare quel paradigma del sapere reale che pure il διαλέγεσθαι rivendica come scopo, Platone si muove sempre più nel senso di ricercarle sul piano stesso del sapere, attraverso un nuovo concetto di “scienza” e attraverso un tentativo di distinguere “verità” e “certezza”, “verità” e “opinione”. Il suo “idealismo” può esser letto senza forzature come ipostasi metafisica di quella filosofia della coscienza inaugurata dal suo Maestro.

Tenendo presente tutto questo complesso di problemi e la posizione socratica fin qui delineata, si può capire perché nelle opere giovanili di Platone il διαλέγεσθαι non preveda una conclusione nei termini dell’acquisizione di una “verità”, quanto il perseguimento instancabile di un “consenso” e di un “accordo” (ὁμολογία): il dovere del διαλέγεσθαι sussiste perché vi è, nel fatto e nel diritto, un dissenso⁵²; l’ὁμολογία segna in effetti tutte le fasi di un διαλέγεσθαι sincero, volto a eliminare tutti i possibili equivoci e di conseguenza implica l’intera responsabilità degli interlocutori; così, anche quando la conclusione è un δεινόν, essa va egualmente accolta, se consegue a quanto convenuto in precedenza in reciproco accordo (cfr. *Hipp. min.* 376-C) e, alla luce di nuove premesse la discussione procede via via per successivi e conseguenti consensi fino alla ὁμολογία finale⁵³.

⁵² Cfr. *Euthyphr.* 8 E; quando infatti c’è accordo su un determinato argomento, allora esso non deve essere ulteriormente esaminato: cfr. *Euthyd.* 282 C-D.

⁵³ Questo motivo dell’ὁμολογία convive nei dialoghi giovanili di Platone con

Nel *Gorgia* Socrate così parla a Callicle:

«Evidentemente, dunque, la questione sta ora in questi termini; ogni qual volta, nel corso della discussione, ti troverai d'accordo con me (ὁμολογήσης μοι), ciò significherà che almeno quei punti saranno stati adeguatamente provati sia da me che da te, né vi sarà più bisogno di produrre altra prova: tu, certo, non mi darai la tua approvazione né per incompetenza, né per riguardo, né, tanto meno, per ingannarmi, poiché, come tu stesso dici, mi sei amico» (487 E).

E poco più avanti, dopo il rifiuto di Callicle a continuare la discussione, Socrate riassume i risultati fino allora acquisiti e dice:

«Tali punti di arrivo, che già dai precedenti ragionamenti sono risultati non poter essere che giusti, stanno lì, come dico io, se troppo grossolana non è l'espressione, fissi e incatenati con ragioni di ferro e di adamantino (σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις) – per quanto almeno sembra fino ad ora –, e se tu, o altro più ardito di te, non riuscirai a rompere tali ragioni, non si può, a voler pensare come si deve, se non giungere alle conclusioni cui sono giunto io (οὐχ οἶόν τε ἄλλως λέγοντα ἢ ὥς ἐγὼ νῦν λέγω καλῶς λέγειν)» (508 E-509 A).

quello, con esso conflittuale, della “competenza”. C'è, a questo proposito, una continua oscillazione nei testi platonici da noi esaminati e non è dubbio che il motivo della “competenza” sia destinato ad assumere un ruolo sempre più preponderante nei successivi dialoghi di Platone. Sul tema della “competenza” si trovano interessanti considerazioni in HIRSCHBERGER [1932], il quale, dopo aver giustamente sottolineato che nei dialoghi giovanili di Platone l'attività morale si presenta come una τέχνη, e che il τεχνικός è colui il quale, grazie alla sua competenza specializzata, sa applicare i mezzi convenienti al fine proposto, vede i successivi sviluppi della filosofia platonica come uno sforzo per orientare questo sapere indifferente e utilitaristico verso il Bene assoluto. Sul ruolo della φρόνησις e del sapere competente *[cap. 5 p. 260 sgg.] nella dialettica socratico-platonica si veda ancora MAIER [1913] = [1943-4] I, pp. 182-9. La cosiddetta analogia tra il comportamento morale e la pratica di un mestiere ha attratto l'attenzione degli studiosi della filosofia di Socrate (come IRWIN [1977], e KUBE [1969]). In quanto essa esprime il punto di vista dei Sofisti, Socrate ne fa un uso negativo (cfr. ROOCHNIK [1986]). GRAHAM [1991], però, esaminando il concetto di mestiere (I) nella sua relazione con il conoscere, (II) nella sua relazione con i valori morali e, infine, (III) come modello di saggezza pratica, ha messo in rilievo anche un suo uso positivo da parte di Socrate. Sempre su questi temi cfr. le considerazioni di ISNARDI PARENTE [1961], di BUCCELLATO [1963]; di GUTHRIE IV [1975] pp. 90-3; di KLOSKO [1986], e di YUMOTO [1991]. Quanto alle tesi di Cambiano e di Kraut, cfr. *infra* rispettivamente note 65 e 73.

L'uso dei termini *ὁμολογία* e *ὁμολογεῖν* (e di quelli analoghi di *συνδοκεῖν*, *συμφάναι*, *συγχωρεῖν*, ecc.) è estremamente frequente nei dialoghi giovanili di Platone⁵⁴, e sono da segnalare piuttosto i passi che lasciano emergere motivi in parte divergenti: così nel virtuale

⁵⁴ Per tutto ciò cfr. *Protag.* 332 D, 332 E-333 B, 357 D; *Hipp. Maior* 303 D; *Hipparch.* 228 A, 232 A (con il commento di Calogero) e, soprattutto, *Crit.* 48 B-C, con una particolare insistenza in questo dialogo: cfr. 49 A-E, 50 A, 50 C, 51 E, 52 A, 52 C, 52 D, 52 E, 53 A, 54 C. Se in un certo senso è vero che si discute solo quando non c'è accordo (*Euthyphr.* 8 E), è anche vero che la discussione non può procedere se non partendo da qualcosa su cui si è d'accordo verso nuove e ulteriori *ὁμολογία*. Per il motivo dell'*ἀνάγκη* *ὁμολογεῖν* cfr. anche *Protag.* 331 A, 333 B, 333 C, 338 E; *Hipp. Maior* 304 A; *Lys.* 213 B-C. Per il valore conclusivo dell'*ὁμολογία* cfr. *Protag.* 314 C, e ancora *Hipp. Maior* 297 B-D, per il valore conclusivo dei λόγοι e il loro accordarsi nel *διαλέγεσθαι*. Cfr. altresì le parole finali del *Critone* (54 D). Sul motivo dell'*ὁμολογεῖν* (e su quelli analoghi del *συνδοκεῖν*, del *συμφάναι*, ecc.), oltre a quello che si dirà in seguito, cfr. intanto *apol.* 17 B; *Crit.* 49 C-D; *Hipp. min.* 367 D, 367 E, 368 E, 372 C-373 A; *Hipparch.* 225 C, 227 B-D, 228 A, 229 C, 230 D-E, 232 A; *Alcib. I* 109 C, 111 B-C, E, 112 A, D, 113 B, 115 C, 116 C, 128 E, 129 D, 130 A, 132 B, 133 C-D; *Protag.* 332 B-D, 333 E-334 A, 339 C, 340 B, 347 B, 350 C-D, 351 E, 353 E-354 C, 356 E, 357 A, 358 A-E, 359 C-E, 360 A-E; *Euthyphr.* 6 B, 7 E-9 B, 10 C, E, 13 C, 15 C; *Hipp. Maior* 288 E, 289 B-C, 290 A, C-E, 291 B, 294 C, 299 C, 303 D, 304 A; *Charm.* 158 C, 160 E, 163 A, 164 C, 165 B-C, 172 D, 173 E, 175 A-D; *Lach.* 185 B, 192 D, 193 D, 196 A-B, 198 B-C, 199 A-B; *Lys.* 213 B-C, 216 B, 218 C, 219 C, 221 C, 222 B-C; *Ion* 532 B, 540 A, E. Sul motivo del *συγχωρεῖν* cfr. *Protag.* 351 E (dove è stato visto un preannuncio di quel metodo *ἐξ ὑποθέσεως* teorizzato nel *Menone*: cfr. GAUSS I 2 [1954] p. 76; *Crit.* 46 C; *Euthyphr.* 6 B, 10 C, 13 C; *Hipp. Maior* 284 E, 285 B; *Charm.* 162 E, 164 D, 166 B, 169 B, 172 C; *Lach.* 189 A, 196 C; *Lys.* 222 C. Tutti questi passi, anche se non offrono particolari motivi di discussione rispetto a quanto vedremo, sono utili a documentare l'insistente ricorrere del tema dell' *ὁμολογία*. Naturalmente l'uso di *ὁμολογία*, *ὁμολογεῖν*, ecc. resta frequentissimo anche nei dialoghi posteriori di Platone, e non c'è bisogno di dare qui i riferimenti. Solo a titolo di esempio si può rinviare a un passo del *Menone* (75 C-D), che avremo occasione di citare per esteso nella Conclusione *[p. 398], dove, oltre alla chiara documentazione della genesi della "dialettica" platonica dal concreto *διαλέγεσθαι* socratico, è altrettanto chiaramente documentato che l'*ἄλληθι λέγειν* è in funzione della sincerità del *διαλέγεσθαι*, di cui però è, per così dire, solo condizione necessaria ma non ancora sufficiente, essendo sottoposto all'*ὁμολογία*. Ma il punto di approdo della riflessione platonica su questo punto si legge in *Phaedr.* 237 B-C: l'*ὁμολογία* è fondata sull'*εἰδέναι* ed è così rovesciato il punto di vista che abbiamo constatato nei dialoghi giovanili. Di conseguenza l'*ὁμολογία* non è più la conclusione, ma diventa piuttosto il punto di partenza (l'*ἀρχή*) della *σκέψις*. Sul concetto di *ὁμολογία* cfr. BORNKAMM [1936], e ADORNO [1968] (anche [1978] p. 32).

dialogo con Meleto⁵⁵ Socrate rivendica la validità delle sue affermazioni, sia che i suoi accusatori siano d'accordo sia che non lo siano, oppure inferisce il loro accordo dal loro silenzio (*apol.* 24 C-28 A); e anche nell'*Alcibiade I* (26 C-127 D) Socrate sottolinea attraverso una serie di esempi che la *ὁμόνοια* può in realtà sussistere solo dove c'è *ἐπιστήμη*⁵⁶.

Queste *ὁμολογίαι*, in quanto coinvolgono la responsabilità di chi le sottoscrive, assumono – in linea con il significato più profondo del *διαλέγεσθαι* socratico – il valore di veri e propri impegni morali, dai quali non è lecito derogare a meno che motivi di particolare gravità non costringano a rimetterle in discussione. E non a caso nel *Critone* emerge con forza e con i più genuini accenti socratici il motivo della fedeltà ai patti, alle *ὁμολογίαι* sottoscritte, la necessità di essere leali verso colui con il quale si è sottoscritto il patto⁵⁷. Dice Socrate:

⁵⁵ Su questo dialogo tra Socrate e Meleto cfr. HATHAWAY [1970].

⁵⁶ Anche in *Euthyphr.* 7 B sgg., Socrate, prendendo lo spunto da quanto già affermato da Eutifrone, e cioè che *στασιάζουσι οἱ θεοὶ [...]* καὶ διαφέρονται ἀλλήλοις καὶ ἔχθρα ἐστὶν ἐν αὐτοῖς πρὸς ἀλλήλους, cerca di stabilire quali siano le cose intorno alle quali una tale *διαφορά* può verificarsi. Giacché, se essa concernesse i numeri, sarebbe sufficiente mettersi a contare per trovare l'accordo; e lo stesso potrebbe dirsi se essa concernesse il "maggiore" e il "minore", oppure il "più pesante" e il "più leggero". Si tratta invece del "giusto" e dell'"ingiusto", del "bello" e del "brutto", del "bene" e del "male". Ora, tutti questi sono i temi tipici del *διαλέγεσθαι* socratico, cioè proprio di quel comportamento che dovrebbe escludere quegli atteggiamenti di "contesa" e di ostilità che qui si presentano, e che sembrano escludere la tesi socratica di una *ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν*. Ma qui la discussione prende l'aspetto di una contesa e di una inimicizia (cfr. anche 8 A), proprio perché, in mancanza di una tale *ἐπιστήμη*, viene stabilita l'impossibilità di raggiungere una *κρίσις*; che poi in questo brano vi sia un'assimilazione di una vera scala dei valori all'uso dei numeri e che la conoscenza del bene sia ridotta a un'"aritmetica morale", sì da far pensare addirittura a Leibniz (cfr. BURNET [1924] p. 38, e A.E. TAYLOR [1926] p. 150 n. 2) non sembra davvero plausibile.

⁵⁷ L'autenticità del *Critone* è stata negata da qualche studioso alla fine dell'Ottocento (Ast, Schaarschmidt, Meiser), ma, dopo la difesa fattane da ADAM [1906], essa è stata generalmente condivisa, cosicché del tutto isolato è rimasto qualche tentativo più recente (THESLEFF [1982] pp. 208-10) di rimetterla in discussione, sulla base del fatto che l'enfasi, particolarmente insistente, con cui sono difesi l'autorità assoluta delle leggi (dell'Atene democratica!) e l'impegno di Socrate a morire per esse, ha qualcosa di strano e difficilmente può essere spiegata senza pensare a uno specifico intento apologetico. In effetti il *Critone* non solo difende

«In nessun caso diciamo che volontariamente si deve commettere ingiustizia oppure che in alcun caso si può fare e in altro non si può? O diciamo addirittura che il commettere ingiustizia non è mai né buono né bello, come già più volte anche nel tempo passato riconoscemmo (ὁμολογήθη)? Oppure tutti quei nostri ragionamenti nei quali allora eravamo d'accordo (ὁμολογίαι) si sono in questi pochi di rovesciati e dileguati; e dunque per tanto tempo che siamo stati a disputare (διαλεγόμενοι) fra noi con tanta serietà, non ci è mai capitato di accorgerci, così vecchi, o Critone, come siamo, che codesto disputare non differiva minimamente da un vano gioco di ragazzi? O piuttosto la cosa sta così come si diceva allora, sia che i più ne conven-gano sia che non ne convengano, e sia che s'abbiano da patir mali anche più gravi di questi o anche meno gravi» (49 A-B).

Poiché Critone conviene su questi punti, Socrate torna a ribadire:

«SOCR.:... Dunque, né si deve rendere ingiustizia né fare male ad alcuno degli uomini, neanche chi abbia qualsivoglia male patito da costoro. E tu sta bene attento, o Critone, se dici di essere d'accordo con me in tutto questo (τάῦτα καθομολογῶν), che tu non lo dica contro la tua stessa opinione (μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογήῃς). [...] Perché io, come già da tempo ero di questa opinione, così anche ora; ma se tu hai opinione diversa, parla e istruiscimi. Se poi rimani fermo (ἐμμένεις) in quello che s'è detto prima, allora ascolta quello che ne consegue. – CRIT.: Resto fermo a quel che s'è detto e sono d'accordo con te. E dunque parla. – SOCR.: E allora ti dirò quello che ne consegue: o meglio, ti farò delle domande. Dimmi: se uno si trovi d'accordo con un altro nel riconoscere che una cosa è giusta, questa cosa colui la deve fare, o deve cercare di eludere l'altro e non farla? – CRIT.: La deve fare» (49 C-50 A).

gli amici di Platone dal rimprovero di non essersi impegnati abbastanza per salvare il maestro, ma difende anche Socrate dall'accusa di ὑποψία τῶν νόμων, che si trovava nella κατηγορία di Policrate. Nel *Critone*, infine, ciò che Socrate dice avrebbe potuto benissimo essere approvato anche da Policrate e Anito. E soprattutto, perché Platone avrebbe dovuto sottolineare in modo particolare la lealtà di Socrate verso le leggi di Atene, se ciò contrasta con quanto egli sostiene altrove (per es. *resp.* VII 517 D-E)? Questi e altri diversi elementi del dialogo (tra cui l'anomala struttura, con il fittizio discorso delle Leggi) marcherebbero una notevole differenza rispetto all'*Apologia* e deporrebbero a favore della non autenticità. Per la cronologia del *Critone* cfr. *supra* * [cap. 2, p. 107 nota 35].

La domanda finale, se trasformata in affermazione, è riconducibile al cosiddetto “principle of just agreement” di Kraut⁵⁸: (A) «uno deve fare quelle cose che ha convenuto con un altro, se esse sono giuste». A prima vista questo principio sembra equivalere a (B) «le cose sulle quali uno conviene con un altro che sono giuste, queste cose egli deve farle». Ma ciò non è ovvio (non è ovvio cioè se nel fare qualcosa deve prevalere il criterio dell’*ὁμολογία* o quello della giustizia). E poiché Socrate rivendica alle leggi quel diritto a essere “persuase” e non “violentate”, *[cap. 2, p. 96 nota 10, e cap. 4, p. 227] che egli ha rivendicato per sé dai suoi interlocutori, nel rispetto degli “accordi” (*ὁμολογίαι*, *συνθήκαι*) liberamente accettati, non può non ritenere giusti questi loro ammonimenti:

«O sei così sapiente da aver dimenticato che più della madre e più del padre e più degli altri progenitori presi tutti insieme è da onorare la patria e che ella è più di costoro venerabile e santa, e in più augusto luogo collocata da dèi e da uomini di senno? e che la patria si deve rispettare e più del padre si deve obbedire e adorare, anche nelle sue collere; e che o si deve persuaderla o s’ha da fare ciò che ella ordina di fare (*ἢ πείθειν ἢ ποιεῖν ὃ ἄν κελεύῃ*) [...]; e in guerra e nel tribunale e dovunque, bisogna fare ciò che la patria e la città comandano, o almeno persuaderla da che parte è il giusto (*ἢ πείθειν ἀντὶν ἢ τὸ δίκαιον πέφυκε*), ma far violenza non è cosa santa (*βιάζεσθαι δὲ οὐκ ὅσιον*) né contro la madre né contro il padre e molto meno ancora contro la patria? [...] Ma chi di voi rimane qui, e vede in che modo noi amministriamo la giustizia e come ci comportiamo nel resto della pubblica amministrazione, allora diciamo che costui si è di fatto obbligato (*ὁμολογηκέναι ἔργῳ*) rispetto a noi a fare ciò che noi gli ordiniamo; e se egli non obbedisce (*τὸν μὴ πειθόμενον*) commette ingiustizia contro noi in tre modi: primo, perché non obbedisce (*οὐ πείθεσθαι*) a noi che lo abbiamo generato; secondo, perché non obbedisce a noi che lo abbiamo allevato; terzo, perché essendosi egli obbligato a obbedirci (*ὁμολόγησας ἡμῖν πείθεσθαι*), né ci obbedisce né si adopra, nel caso che facciamo alcuna cosa non bene, di persuaderci altrimenti (*οὔτε πείθεται οὔτε πείθει ἡμᾶς*), nonostante che noi, quello che gli diciamo di fare, gli si proponga benevolmente, e non già duramente gli si imponga; che anzi, mentre noi gli lasciamo libertà di scegliere delle due cose l’una, o di persuaderci o di fare quello che gli diciamo, egli non fa né l’una cosa né l’altra» (51 A-52 A).

⁵⁸ Cfr. KRAUT [1984] pp. 29-33.

Più avanti le Leggi diranno:

«che altro fai se non trasgredire ai patti e agli accordi che avevi con noi? Né questi patti tu avevi concordato con noi perché forzato da necessità o perché fuorviato da inganno; e neanche perché costretto a risolvere in breve tempo, ma in uno spazio di settanta anni, nei quali saresti stato pur libero di andartene se noi non ti piacevamo e se i patti concordati non ti parevano giusti» (52 D).

Pertanto ci sono delle condizioni (la necessità, l'inganno, la fretta) che possono invalidare l'accordo e ciò implica che se è data una di queste condizioni l'accordo è ingiusto. Se quindi le leggi vogliono far valere, contro il proposito di fuggire, il principio del giusto accordo, esse non debbono argomentarlo con il fatto che Socrate ha convenuto di obbedire alla città, ma solo dimostrando che l'ὁμολογία tra Socrate e la città è giusta.

Hanno torto, quindi, secondo Kraut, coloro che hanno asserito che Socrate ritiene giusto tutto ciò che gli ordina la città; o che, essendo la condanna ingiusta, Socrate commetterebbe ingiustizia verso se stesso nell'accettarla⁵⁹. Socrate avrebbe potuto benissimo argomentare che l'accordo tra lui e la città era ingiusto perché stabilito in una delle condizioni di invalidità enunciate dalle leggi. In realtà "le cose che uno conviene con un altro" possono essere ingiuste in due sensi: possono essere ingiuste le cose stesse o può essere ingiusto l'accordo. Nel primo caso quelle cose non devono essere fatte, nel secondo non si è più obbligati a farle. Tenendo conto di questa duplicità, il principio del giusto accordo va dunque riformulato in questi termini: (C) «se un atto convenuto è ingiusto, allora, indipendentemente dalle circostanze in cui è stato stabilito l'accordo, esso non deve essere onorato»; (D) «se un atto convenuto non è ingiusto, ma sono ingiuste le circostanze in cui è stato stabilito l'accordo, allora non è necessario onorarlo»; (E) «se un atto convenuto è giusto e sono giuste le circostanze in cui è stato stabilito l'accordo, esso deve essere onorato». Socrate si rifà a (C) e le leggi a (D), ma, secondo Kraut, per abbracciare l'intera relazione implicita in questo principio bisogna aggiungere (E). E in effetti solo quello che è stabilito da (E) sta

⁵⁹ Cfr. SANTAS [1979] pp. 21-5; WOOLLEY [1979] pp. 23-5 e 57-8; ALLEN [1980] p. 72, che sottovaluta il problema.

realmente a cuore a Socrate, dato che negli altri due casi non si può parlare di *ὁμολογία* nel senso più completo.

Quel che, in aggiunta, deve essere messo in evidenza, in questi brani del *Critone*, è anche la genesi, dal seno stesso dell'esigenza morale del tener fermo alle *ὁμολογίαι* sottoscritte, del motivo del permanere (*μένειν*) di ciò che si è convenuto. Ora, da che cosa può essere garantito tale permanere? Non certo dal dovere di tener fede ai patti, alle *ὁμολογίαι*, perché questi stessi patti devono, a loro volta, poter essere rimessi in discussione ogni volta che qualcuno dei contraenti proponga un diverso punto di vista e chieda di essere compreso; ne consegue che è il *διαλέγεσθαι* a fondare, di volta in volta, il valore delle *ὁμολογίαι*. Ma quel permanere non può essere garantito neppure dal fatto che si tratta di *ὁμολογίαι*. Che l'*ὁμολογία* non possa essere il criterio, in base al quale decidere a cosa attenersi, risulta chiaro in quella situazione in cui si constata di aver convenuto cose contrastanti tra loro: dato che queste cose contrastanti possono, in modo egualmente legittimo, essere qualificate come *ὁμολογίαι*, evidentemente il criterio per decidere tra esse dovrà essere ricercato altrove. La ricerca del criterio viene allora spostata sul piano del "sapere" e della "competenza"; ma è del tutto evidente come questo spostamento venga a configurare l'*ὁμολογία* come l'assenso che chi non sa deve concedere a quel che vien detto da colui che sa: l'*ὁμολογεῖν*, come valore morale, viene messo in crisi proprio perché in tal modo risulta dipendente dal criterio, ad esso esterno, della "competenza". L'*ὁμολογία* diventa cioè la prova esteriore di un sapere comune a molte persone, così come la sua mancanza è il segno della loro ignoranza; e raggiungere l'*ὁμολογία* è possibile solo a patto di aver acquisito una effettiva competenza in quelle cose su cui si era prima in disaccordo.

Il tema dell'*ὁμολογία* e quello della "competenza" non tardano a mostrarsi conflittuali tra loro: se infatti da un lato ogni pretesa di competenza non può non sottostare al criterio dell'*ὁμολογία*, d'altro lato il sapere di colui che è competente (del medico, del pilota, dell'architetto, ecc.) è il modello che deve essere tenuto presente quando si discute di cose rispetto alle quali si è in aporia, e quindi, una volta acquisito, non può non diventare esso stesso il criterio dell'*ὁμολογία*. È infatti il criterio della "competenza" a determinare sia il giudizio negativo sui più illustri uomini politici ateniesi (nel *Protagora* e nel *Gorgia*), e sulla democrazia, come regime in cui le decisioni sono prese dagli incompetenti (per esempio in *Protag.* 319 B-D), sia l'affer-

mazione che la verità non si stabilisce a maggioranza e che la persuasione e il consenso non possono essere rimesse al voto di una maggioranza (320 B)⁶⁰.

Il passo di gran lunga più interessante in questo contesto è quello, già citato, che si legge nel *Critone*, là dove Socrate dice:

«E dunque, o carissimo, noi non dobbiamo affatto preoccuparci di quello che potrà dire il volgo, bensì di ciò solo che potrà dire colui che si intende del giusto e dell'ingiusto (ὁ ἐπαίων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων), giudice unico, ch'è tutt'uno con la verità (ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια)» (48 A).

Anche se – come abbiamo visto nel capitolo precedente – è da respingere qualsiasi forzatura nell'identificazione di questo ὁ εἷς con la divinità o con la verità in sé, è indubbio, comunque, che ὁ εἷς ἐπαίων, una volta evocato, non può non tendere a diventare il giudice dello stesso διαλέγεσθαι, che avrà così nella competenza il suo criterio⁶¹. Solo il competente è capace di mettere in pratica quel che sa e di insegnarlo ad altri⁶². Colui che non sa non è in grado di dare risposte positive alle domande oppure dà risposte contrastanti tra loro (*apol.* 23 D, 24 D)⁶³; anche la risposta troppo facile è indizio di falso sapere (*Lach.* 190 E). Conseguenza da ciò, altresì, che solo colui che sa è in grado di persuadere⁶⁴. E non solo nell'*Alcibiade I* (106 C-E), ma

⁶⁰ Cfr. *Lach.* 184 D-185 A, dove Socrate respinge la proposta (analogica a quella di *Protag.* 338 A-B), avanzata da Lisimaco, di un giudice neutrale della discussione, e sostiene che il criterio per giudicare la questione deve essere quello dell'ἐπιστήμη, non quello della maggioranza: la divergenza di opinioni tra Nicia e Lachete prova che essi non sono "competenti"; cfr. ancora *Gorg.* 471 E-472 C, 473 B, 474 A, 475 E-476 A, 490 A-B, *Cratyl.* 437 D, *Phaed.* 85 C, e GOLDSCHMIDT [1940] pp.172-3; per la polemica contro la δόξα τῶν πολλῶν, cfr. *apol.* 24 D, *Crit.* 44 C-D, 46 D, 47 A, 49 B-C, *Alcib. I* 110 E, *Hipp. Maior* 284 E, *Lach.* 184 E-185 A.

⁶¹ Cfr. CALOGERO [1937a] p. 20.

⁶² Cfr. *apol.* 20 A-C, 22 D; *Crit.* 47 B-48 B; *Lach.* 185 B-C; *Lys.* 207 D-210 D: a Liside non viene concesso di fare ciò che vuole in tutte quelle cose in cui non è competente; *Alcib. I* 106 D-E, 108 C-109 A, 118 C-119 A, 125 D, 126 C-127 D; *Protag.* 319 A; *Hipparch.* 225 A, 225 C, e *Hipp. min.* 368 D.

⁶³ Meleto non è in grado di rispondere alle domande di Socrate; cfr. anche *Crit.* 50 E; *Alcib. I* 127 E; *Hipp. Maior* 289 C, 294 D; *Euthyphr.* 6 A; *Lach.* 194 A-C.

⁶⁴ Per consigliare sulla virtù occorre sapere che cosa essa sia, cfr. *Alcib. I* 106 C, 114 C; *Crit.* 47 C; *Lach.* 184 E e 189 C-190 C.

anche nel *Protagora* (312 B e 319 A-320 E) il conoscere (γινώσκειν) e il sapere (εἰδέναι) sono il frutto o di uno ζητεῖν e di un εὐρίσκειν (oltre che di un μυνθάνειν), di cui solo il primo termine riflette il motivo della ricerca dialogante di Socrate (*Lach.* 184 D-187A). *[cap. 4, p. 207 nota 27]

Con riferimento alla “competenza” si è sottolineato che nei dialoghi giovanili di Platone vi sarebbe un riconoscimento pieno del valore delle τέχναι (il τεχνικός è colui il quale, grazie alla sua competenza specializzata, sa applicare i mezzi convenienti al fine proposto), e che in riferimento a tale riconoscimento si spiegherebbero sia la genesi sia il significato della convinzione socratica che la virtù è scienza⁶⁵. Si è sostenuto pertanto che questo riconoscimento da parte dello stesso Socrate sarebbe pieno e senza riserve: le tecniche nei primi dialoghi platonici appaiono il modello epistemologico per eccellenza e la loro forza o debolezza poggia sulla delimitazione del loro campo di competenza. Proprio la condanna inflitta a Socrate è il fatto che induce Platone a riflettere sull’ambiguità del sapere tecnico: che ogni sapere sia sempre un “sapere determinato su oggetti determinati” (con la conseguente polemica contro la presunzione di sapere e contro il sapere generico, vacuo, privo di un suo oggetto reale) è un tema che scaturisce con nettezza dalla concretezza del dialogare so-

⁶⁵ Già HIRSCHBERGER [1932] aveva osservato che, fin nei primi dialoghi di Platone, la stessa attività morale si presenta come una τέχνη, nel senso che il primato è attribuito non alla φύσις, all’οὐσία o all’ εἶδος, ma all’ ἴδιον ἔργον. Per definizione il τεχνικός è colui che, grazie alla sua competenza, sa applicare i mezzi convenienti al fine che si propone. Tuttavia Platone finirà per criticare l’equazione, implicita in questa concezione, di moralità e utilitarismo, sviluppando due argomenti fondamentali: (a) i valori empirici ricercati dalla τέχνη non sono morali perché non sono assoluti; (b) il sapere come tale cessa di essere indifferente solo orientandosi verso il bene assoluto. Per una adeguata trattazione di questo tema cfr. CAMBIANO [1971] pp. 80-106 («Le tecniche nei primi dialoghi platonici»), che [1991] è tornato sulla questione, ritenendo ancora irrisolti sia il problema del rapporto generale di Platone con le τέχναι sia quello del tipo di esemplarità che la τέχνη stessa offre alla virtù platonica, secondo la proposta (sempre stimolante, ma forse troppo influenzata da Aristotele) di un’analogia fra le due, avanzata da IRWIN [1977]; Cambiano esamina le più recenti interpretazioni della morale e della gnosologia platoniche (Nussbaum, Wieland, Roochnik, Kato, Joly), la possibile diversificazione delle τέχναι (produttive e acquisitive), e quindi i diversi livelli cui può proporsi l’analogia di virtù e τέχνη. Sul tema è da vedere anche GADAMER [1984] pp. 172-90.

cratico. Per altro verso, però, si fa strada anche un secondo motivo, divergente rispetto a questo, e cioè quello per cui ogni “sapere determinato”, che pure è certamente competente nel proprio ambito, è illusorio e, di nuovo, apparente, sia perché presume di esser valido anche in altri e più vasti ambiti (come è detto nell’*Apologia*), sia perché prescinde dal suo uso e dalla sua utilità, che non possono non rinviare a una più alta e generale competenza, a quel più generale e supremo sapere che è ἡ ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, senza la quale ogni sapere è dunque aleatorio e parziale. Platone cercherà di risolvere questa contraddizione concependo anche questa ἐπιστήμη come un sapere determinato, che però per l’importanza e l’elevatezza dell’oggetto è naturalmente al di sopra di tutte le altre ἐπιστήμαι.

Un’esemplificazione interessante l’abbiamo vista nell’iniziale dialogo di Socrate con Ippocrate nel *Protagora*, quando Socrate vuole sapere se Ippocrate, prima di affidarsi ad uno che ha chiamato “sofista”, sappia che cosa vuol dire quel nome e Ippocrate risponde che, come vuole l’etimologia, “sofista” significa “esperto di sapienza”⁶⁶. Questa però – obietta Socrate – è definizione che va bene anche per pittori e architetti, e dunque è necessario dire anche di quale parte del sapere il sofista sia esperto. Ippocrate replica che il sofista ha la capacità di rendere altri abili nel parlare. Nel parlare intorno a che cosa – incalza Socrate – dal momento che tutti i competenti in qualche arte rendono abili a parlare in quell’arte nella quale sono competenti? E a quest’ultima domanda Ippocrate non sa più che dire (312 E). Cade così la definizione del magistero del sofista, come capacità di rendere qualcuno δεινὸς λέγειν, perché Socrate non ha difficoltà a mostrare che questa capacità va riconosciuta a tutti coloro che sono competenti in qualcosa.

Da questa breve discussione risulta chiaro che Socrate intende il λέγειν della formula δεινὸς λέγειν non già, genericamente, come il “parlare” (onde la δεινότης nel λέγειν sarebbe quella bravura oratoria che i Sofisti si vantano di insegnare e che il giovane Ippocrate vuole apprendere, per conseguire il successo sia in campo giudiziario sia in campo politico), bensì come il “parlare di un determinato argomento”, come un parlare, cioè, che si riferisce ad un preciso conte-

⁶⁶ Da σοφός e φῖδ-: cfr. ἵστωρ; e non da σοφός ed ἐπίστασθαι; ma su questa “etimologia” dovremo tornare. *[cap. 6, p. 325]

nuto, sul quale si deve misurare la propria competenza. Da questo punto di vista la *παιθώ* e il *λέγειν* sofistici vengono smascherati come una *παιθώ* e un *λέγειν* senza contenuto e senza oggetto: chi li professa o aspira a professarli come tali si dimostra capace soltanto di simulare di conoscere quello che invece ignora del tutto. Questa è del resto la strada che Socrate percorre all'inizio della sua discussione con Protagora (318 B-D).

Anche il dialogo tra Socrate e Gorgia nella prima parte del *Gorgia* ripropone tutti gli aspetti della polemica socratico-platonica contro l'oratoria sofistica, ma con un sensibile ampliamento di prospettiva, nel senso che la critica alla *παιθώ* sofistica non si risolve più soltanto sul piano della contrapposizione tra "sincerità" e "menzogna", ma si avvale anche della contrapposizione tra "competenza" e "ignoranza". Socrate infatti imposta la questione in questi termini: qual è l'oggetto della retorica, di quali realtà essa si professa scienza (*περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη*)? (449 D)⁶⁷. In questa formulazione non è più in questione se l'oratoria sofistica sia brillante artefice di una *παιθώ* menzognera, quanto il fatto che, se pretende di essere una *τέχνη*, dovrà avere i requisiti di una conoscenza vera (*ἐπιστήμη*) di un oggetto reale e determinato (*τί τῶν ὄντων*). Poiché Gorgia risponde che oggetto della retorica sono i *λόγοι*, Socrate addebita l'insufficienza di questa definizione di retorica all'insufficienza del valore semantico attribuito, da colui che definisce, al termine in questione:

«perché dunque – chiede – non chiami (*καλεῖς*) allora retorica anche tutte le altre arti che hanno a che fare con i *λόγοι*, dal momento che chiami retorica proprio questa arte che verte intorno ai *λόγοι*?» (450 B).

Gorgia cerca di sfuggire alla difficoltà, adducendo il motivo che mentre le altre *τέχναι* sono competenti in operazioni manuali (*περὶ χειρουργίας*) e in altre *πράξεις* dello stesso genere, la retorica invece ha a che fare solo con discorsi. Ma Socrate, riprendendo e sviluppando ulteriormente questo primo tentativo di partizione delle *τέχναι* (*διαίρεσις τῶν τεχνῶν*), torna a obiettare che anche la matematica, la logistica e altre *τέχναι* hanno a che fare solo con i *λόγοι*, eppure sarebbe un *δυσχεραίνειν ἐν τοῖς λόγοις* *[cavillare] asserire che

⁶⁷ Motivo analogo nel *Carmide*, come vedremo nel settimo capitolo.

per questo esse sono retorica. Torna così a riproporsi la domanda: su quali oggetti vertono i λόγοι di cui la retorica è τέχνη?

La risposta di Gorgia che tali oggetti sono τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρώπων πραγμάτων καὶ ἄριστα appare a Socrate tanto magniloquente quanto poco pertinente, dal momento che anche altre τέχναι (come la medicina, la ginnastica e la crematistica, secondo il famoso scolio citato da Platone) possono pretendere di occuparsi di cose di valore altrettanto grande. Ciononostante Gorgia ribadisce che

«oggetto della retorica è ciò che costituisce il massimo bene (μέγιστον ἀγαθόν), causa ad un tempo di libertà per se stessi e di comando sugli altri, per ciascuno nella propria città» (452 D)⁶⁸.

Questa definizione di Gorgia per un verso anticipa i problemi etico-politici, che verranno in primo piano nella seconda e terza parte del dialogo, e per altro verso mostra il suo nesso con la problematica del πείθειν. Infatti, in risposta a un esplicito invito di Socrate, Gorgia caldeggia la bontà della sua definizione in questi termini:

«Essere capace di persuadere (πείθειν) per mezzo dei discorsi sia i giudici nei tribunali, sia i consiglieri nel consiglio, sia il popolo nell'assemblea o in qualsiasi altra riunione pubblica vi sia. E in virtù di questa capacità avrai come schiavo il medico e il maestro di ginnastica; e lo stesso finanziere apparirà chiaro che ha accumulato denaro non per sé ma per altri, cioè per te che hai la capacità di fare bei discorsi e persuadere la moltitudine» (452 D-E).

Ancora una volta Socrate contesta questa definizione della retorica come “artefice di persuasione” (πειθοῦς δημιουργός), in quanto non sufficiente a individuare un oggetto e una competenza determinata: anche le altre τέχναι, rispetto ai loro oggetti, determinano una πειθῶ nella misura in cui sono capaci di διδάσκειν intorno ad essi. Questa precisazione, introdotta quasi di passaggio e non avvertita da Gorgia, si rivelerà di importanza decisiva. Per il momento, a Socrate che si limita a insistere su quale sia l'oggetto della persuasione specifica della retorica, Gorgia risponde che è costituito da «ciò che è giusto e ingiusto (ἃ ἔστι δίκαια τε καὶ ἀδίκα)».

⁶⁸ Cfr. anche *Men.* 73 C-D, e *Phaedr.* 261 A-C.

È a questo punto della discussione, che Socrate introduce una distinzione tra “scienza” (ἐπιστήμη) e “convinzione” (πίστις), di grande importanza per la successiva evoluzione della gnoseologia e della metafisica platoniche. Secondo questa distinzione, mentre è possibile che una convinzione sia vera o falsa, la scienza è sempre necessariamente vera. Ne consegue che bisogna distinguere due specie di persuasione (δύο εἶδη πειθοῦς), l’una che garantisce vero e proprio sapere e un’altra che spaccia una mera convinzione priva di sapere: ovviamente per Socrate quest’ultimo è il caso della retorica, che può forse persuadere ma che non insegna intorno al giusto e all’ingiusto (454 C-455 A).

Tuttavia il criterio della personale competenza torna a prevalere chiaramente nella successiva critica socratica della definizione data da Gorgia: in ogni assemblea, quando ci sia qualcosa di specifico da decidere, è il parere del competente che sembra imporsi; e allora la retorica in che senso e su che cosa rende capaci di consigliare? Solo intorno al giusto e all’ingiusto? Gorgia cerca di eludere la difficoltà, ricorrendo agli esempi di Temistocle (che non era un costruttore di navi) e di Pericle (che non era un architetto), i quali con il loro ascendente e con i loro discorsi riuscirono a imporre la costruzione della flotta e delle Lunghe Mura; in modo analogo il retore può riuscire là dove il medico fallisce, nel persuadere cioè un malato a prendere una medicina. Se poi, aggiunge Gorgia, di questa grande δύναμις fornita dalla retorica si fa un uso malvagio, non se ne può ritenere responsabile colui che la insegna, ma solo colui che la mette in pratica.

Queste risposte di Gorgia provocano una duplice e decisiva obiezione da parte di Socrate (458 E-461 A): in primo luogo la persuasione del retore, svelandosi come la persuasione dell’incompetente, prevale bensì su quella del competente, ma solo agli occhi degli incompetenti. In secondo luogo: può il retore ignorare il giusto e l’ingiusto (come può ignorare la medicina, pur essendo più persuasivo del medico) oppure egli deve conoscerli? E se deve conoscerli, dovrà apprendarli prima o impararli da Gorgia stesso? Poiché Gorgia risponde che potrà impararli da lui, Socrate non ha difficoltà a mostrargli che, come colui che conosce la musica è “musicista”, così colui che conosce il giusto è “giusto”, e quindi il retore, in quanto giusto, non potrà agire ingiustamente, rendendo evidente la contraddizione tra questa affermazione e quella precedente di Gorgia, circa la possi-

bilità che il discepolo di un retore si comporti ingiustamente. Il concetto di “competenza” si risolve così in quello di “conoscenza” specifica di un oggetto specifico. Il motivo della competenza è pertanto considerato, oltre che dal punto di vista del mero λέγειν, anche dal punto di vista del φρονεῖν: ed è appunto sulla base di questo motivo, cui Gorgia incautamente acconsente, che Socrate riesce a metterlo in contraddizione con se stesso. Tutte le τέχναι devono essere dunque in grado di φρονεῖν intorno alle cose su cui insegnano a λέγειν, cioè intorno ai πράγματα di cui sono appunto τέχναι.

L'argomentazione di Socrate può sembrare capziosa perché: 1) il sapere del medico è in un certo senso diverso dal sapere proprio dell'uomo giusto: il medico non è medico in ogni azione che compie, ma solo in quelle attinenti al suo esercizio professionale, mentre il giusto deve sempre essere tale; 2) il retore conosce non solo τὰ δίκαια ma anche τὰ ἄδικα, e quindi la coerenza tra conoscenza e azione c'è sia nel caso che sia “giusto” sia nel caso che sia “ingiusto”. Tuttavia questa impressione di capziosità viene meno se si riflette sul fatto che in questa discussione il termine “giusto” viene usato per designare una competenza su cose determinate, né più né meno che quello di “medico”; il retore poi, pur conoscendo τὰ δίκαια e τὰ ἄδικα, non può che essere giusto proprio sulla base del fondamentale principio dell'etica socratico-platonica, per cui “nessuno volontariamente compie il male” (οὐδεὶς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει).

È degno di nota il fatto che in questi passi, benché sembri assodato che la retorica è produttrice di persuasione basata sulla “convinzione” e non sulla “scienza”, venga poi riconosciuta necessaria per il retore una sapienza reale intorno al giusto e all'ingiusto. Non si poteva ricondurre il sapere del retore anche in questo campo a una semplice persuasione senza vero sapere? Gorgia, evidentemente solleticato nella sua vanità di maestro, concede a Socrate che in questo caso si tratta di un vero sapere, e Socrate se ne serve non solo per coglierlo in contraddizione ma anche per far capire fin da principio che la retorica potrà evitare tutte le accuse che possono esserle rivolte solo se si identificherà con la giustizia. Non a caso, infatti, la brusca reazione di Polo si produrrà proprio su questo punto. Più volte è stato notato che, se il *Gorgia* terminasse alla fine della discussione tra Socrate e Gorgia, sarebbe in tutto conforme a un dialogo socratico.

Comunque, per tornare ora al tema della competenza, è chiaro ormai che solo il “competente”, colui che sa, è capace di mettere in

pratica quel che sa e di insegnarlo ad altri, e quanto più questo tema assume rilevanza all'interno del concreto διαλέγεσθαι, tanto più sensibili risultano le modificazioni della prospettiva socratica. Socrate, infatti, poteva ancora ben dire che colui che non sa non è in grado di dare risposte positive alle domande che gli vengono rivolte, oppure dà risposte contrastanti tra loro, ma è evidente che la determinazione positiva di questo concetto, e cioè quella per cui solo il "competente" sa veramente rispondere, tende a ridurre il διαλέγεσθαι a una richiesta di informazioni o di spiegazioni che colui che non sa pretende da colui che sa. Non solo, ma colui che sa non solo risponde τὰ αὐτά, ma risponde ἀεὶ τὰ αὐτά.

Tipico è a questo proposito il brano seguente dell' *Alcibiade I*:

«ALC.: Per gli dèi, o Socrate, io non so più neppure quel che dico e veramente mi sembra di somigliare ad uno che si trovi in una situazione molto strana: talvolta infatti, quando tu mi interroghi, le cose mi sembra che stiano in un modo, tal'altra in modo diverso. – SOCR.: Forse che, o amico, tu ignori che impressione è mai questa che tu provi? – ALC.: Assolutamente. – SOCR.: Ma se uno ti chiedesse se tu hai due occhi o tre oppure quattro, o un'altra qualsiasi cosa del genere, pensi tu che risponderesti sempre le stesse cose (ἀεὶ τὰ αὐτά)? – ALC.: Veramente temo che questo accada anche a proposito delle mie cose; tuttavia penso che risponderei sempre le stesse cose. – SOCR.: Dunque perché le sai? Non è forse questa la ragione? – ALC.: Lo penso anch'io. – SOCR.: È chiaro, dunque, che tu ignori quelle cose intorno alle quali tu, tuo malgrado, dai risposte tra loro contrarie. – ALC.: È plausibile» (116 E-117 A).

Certamente ricorre qui il consueto motivo polemico contro la sapienza apparente, come pure quello della funzione liberatrice e aporetica del διαλέγεσθαι. Questo motivo delle risposte che permangono sempre le stesse, chiarisce ancora meglio sia il bisogno di garantire una "permanenza" delle ὁμολογίαι sia l'emergere, dal seno stesso del διαλέγεσθαι socratico, di due motivi fondamentali che s'impongono al pensiero platonico: quello di un sapere stabile, verace e "competente" del suo oggetto, che non debba essere sempre di nuovo rimesso in discussione, e quello dell'esistenza di una realtà stabile, che sia l'oggetto di questo sapere e da cui possa essere garantito quel mondo della prassi che, divenuta problematica l'equazione socratica di virtù e scienza, sarebbe restato privo di ogni criterio di discernimento.

Com'è noto, Socrate, nell'*Apologia*, a conferma della sua convinzione di possedere solo un'ἀνθρωπίνη σοφία, consistente nel sapere di non sapere, rievoca il celebre episodio dell'oracolo di Delfi, da cui era stato proclamato σοφώτερος ο σοφώτατος (ed è giusto non vedere una contraddizione tra 21 A e 21 B):

«Ascoltatevi dunque. Forse a taluno di voi potrà sembrare ch'io scherzi (παίζειν); no, voi lo sapete bene, io vi dirò tutta intera la verità. [...] E qui vi prego di non rumoreggiare, o cittadini Ateniesi, neanche se vi sembri ch'io pronunci parola troppo grande: ché non mia è la parola che sono per dirvi, quale possa essere; bensì è da riferire a tale che è ben degno della vostra fiducia. Della mia sapienza, se davvero è sapienza e di che natura, io chiamerò a testimone davanti a voi il dio di Delfi. Avete conosciuto certo Cherefonte: egli fu mio compagno fin dalla giovinezza, e amico al vostro partito popolare; e con voi esulò nell'ultimo esilio, e ritornò con voi. E anche sapete che uomo era Cherefonte, e come risoluto a qualunque cosa egli si accingesse. Or ecco che un giorno costui andò a Delfi; e osò fare all'oracolo la seguente domanda: – ancora una volta vi prego, o cittadini, non rumoreggiate: – domandò se c'era nessuno più sapiente (σοφώτερος) di me; e la Pizia rispose che più sapiente di me non c'era nessuno» (20 D-21 A).

Vedremo più avanti *[cap. 4, p. 217], dal momento che Socrate stesso tornerà a insistervi, la ragione per cui egli sente il bisogno di avvisare i suoi giudici che non sta affatto scherzando. Qui conviene riportare anche le sue reazioni a questo responso:

«Udita la risposta dell'oracolo, riflettei in questo modo: “Che cosa mai vuol dire il dio? che cosa nasconde sotto l'enigma? Perché io, per me, non ho proprio coscienza di essere sapiente, né poco né molto. Che cosa dunque vuol dire il dio quando dice che io sono il più sapiente (σοφώτατος) degli uomini? Certo non mente egli; ché non può mentire”. E per lungo tempo rimasi in questa incertezza, che cosa mai il dio voleva dire (ἠπόρουν τί ποτε λέγει). Finalmente, sebbene assai contro voglia, mi misi a farne ricerca, in questo modo. Andai da uno di quelli che hanno fama di essere sapienti; pensando che solamente così avrei potuto smentire (ἐλέγξων) l'oracolo e rispondere al vaticinio: “Ecco, questo qui è più sapiente di me: e tu dicevi che ero io”» (21 B-C).

Socrate ammette dunque di possedere almeno un'ἀνθρωπίνη

σοφία⁶⁹. Le interpretazioni di questa σοφία date dagli studiosi moderni sono state le più disparate: c'è chi l'ha identificata con la scienza della natura che Socrate avrebbe coltivato alla scuola di Archelao; per altri, invece, essa sarebbe da riconoscere nella vocazione dialettica che Socrate avrebbe messo in atto nel suo esame degli uomini; per altri ancora, infine, essa sarebbe la testimonianza della religiosità di Socrate e del suo legame del tutto particolare con l'Apollo delfico. Non intendo riprendere ancora una volta questa discussione, dal momento che essa riguarda – semmai – piuttosto il Socrate “storico” che non il Socrate “platonico”⁷⁰.

Più intrinsecamente attinente a quest'ultimo è invece il problema dell'eventuale inconciliabilità di questa σοφία con l'abituale professione socratica di non sapere⁷¹. Il problema di fondo è costi-

⁶⁹ Su questo punto sono da vedere WOLFF [1929] p. 24; HIRSCHBERGER [1932] p. 197, e TH. MEYER [1962] pp. 89-90 e 159-62. Anche GAUSS I 2 [1954] pp. 49-53, vede in questo concetto di σοφία il centro della filosofia di Socrate e la parte filosoficamente più importante dell'*Apologia*, e commenta con esattezza il senso del non sapere socratico; dove invece mi pare vada troppo oltre è nell'interpretazione dell'espressione di 23 A, ὀλίγου τινὸς ἄξία καὶ οὐδενός, nella quale vede, basandosi sul fatto che il testo greco dice καὶ οὐδενός e non ἢ οὐδενός, un chiaro accenno a un concetto matematico (quello del “piccolo infinitesimale” o del “quoziente differenziale”), onde l'espressione greca significherebbe piuttosto che la ἀνθρωπίνη σοφία è «eine *verschwindend* kleine Grösse». Ma in questo caso Platone non avrebbe scritto in 23 B 3 soltanto οὐδενός ἄξιος.

⁷⁰ Per un ampio panorama delle tesi degli studiosi moderni rinvio a MONTUORI [1974] pp. 153-203.

⁷¹ Sul “sapere di non sapere” di Socrate cfr. ZELLER II 1 [1922] pp. 117-20 (che a p. 118 n. 1 riporta tutte le fonti antiche e la spiegazione del silenzio di Senofonte su questo punto). Lo studio più sistematico è ancora quello di HIESTAND [1923], il quale ha esaminato le fonti, il significato e le implicazioni della dichiarazione socratica di ignoranza e il suo rifiuto di arrivare a conclusioni positive, prendendo in considerazione i seguenti dialoghi: *Ione*, *Ippia minore*, *Lachete*, *Carmide*, *Eutifrone* e *Apologia*. Per Hiestand tuttavia Socrate si limiterebbe soltanto a dimostrare la superiorità del suo “non sapere” rispetto all'apparente “sapere” dei Sofisti. Per altre indicazioni cfr. MAGALHÃES-VILHENA [1952] p. 85 n. 1. BRÖCKER [1964] p. 59, 70-1, 80, ha sostenuto che ci sono varie forme di non sapere: quella dell'*Apologia* (incapacità di raggiungere il sapere); quello dell' *Ippia minore* (il non sapere del logico); quella del *Lachete* (il non sapere ancora); quello del *Carmide* (atteggiamento critico verso ciò che non è stato ancora provato) e quello del *Liside* (una via di mezzo tra sapere e ignoranza, che porta alla filosofia). La filosofia del Socrate storico può aver avuto soltanto la funzione di portare l'uomo ad avere consapevolezza

tuito dal contrasto, sottolineato da molti critici, tra il non sapere di Socrate da un lato, il carattere divino della sua missione e le sue certezze morali dall'altro. I dialoghi giovanili, infatti, ci presentano un Socrate in cerca di una corretta concezione della virtù, senza la quale non si dà un comportamento morale corretto; eppure, dovrebbe essere impossibile sapere se un determinata azione è giusta, empia, coraggiosa, senza sapere che cosa sono la giustizia, la santità, il coraggio, cioè proprio quelle cose che Socrate dichiara di non sapere⁷². Un dato certo è, tuttavia, la credenza di Socrate in realtà superiori che si rivelano all'uomo, e di qui la sua fede nel demone, il culto per gli dei,

del proprio non sapere, e non quella di eliminarlo; solo con Platone spetterà alla filosofia questa funzione, che certamente Socrate avrebbe inteso non come un progresso o un completamento ma come una terribile apostasia. Ai dialoghi successivi a quelli qui presi in considerazione si riferisce la monografia di BALLARD [1965]. Cfr. anche MUNDING [1969], e MARTENS [1973] pp. 53-8. G. MÜLLER [1975] ha sostenuto che non si deve interpretare la frase "so di non sapere" nel senso di una rinuncia definitiva, quasi un invito a persistere nello stato di ignoranza. Il sapere alla cui scoperta Socrate invita i suoi discepoli non sarà mai il possesso personale di un uomo, poiché esso fa parte del *logos*, della verità. GELVEN [1977] ha attribuito alla nozione socratica di ignoranza un carattere essenzialmente dionisiaco; essa dovrebbe cioè essere messa in relazione con l'intento dei tragici e dei comici di rendere palesi i limiti dell'uomo, sia pure in altri ambiti. Sul tema del non sapere socratico cfr. ancora HADEN [1984], che sviluppa interessanti considerazioni sul rapporto tra l'ignoranza e l'arte dell'ostetricia proprie di Socrate; su questo studio si vedano le osservazioni, sostanzialmente convergenti, di SOUPIOS [1984]. BALABAN [1987a] ha sostenuto che il paradosso del pensiero platonico, consistente nell'affermare da un lato che la virtù è conoscenza e dall'altro che la conoscenza non esiste, può essere risolto se si comprende che la definizione della virtù come conoscenza è una conseguenza logica del fatto che Platone nega alla conoscenza il suo aspetto di relazione cognitiva. Secondo VOIGTLÄNDER [1989] la domanda "che cosa è il bene" (τί τὸ ἀγαθόν) è il fine ultimo del domandare socratico; d'altra parte la virtù consiste in un sapere e il sapere di Socrate è un sapere di non sapere. Occorre quindi spiegare, innanzi tutto, la natura del sapere e del non sapere; su questo fondamento Voigtländer analizza più a fondo il sapere di non sapere in riferimento al suo aspetto positivo, in quanto il sapere di non sapere è il solo sapere concesso all'uomo; ciò risulta innanzi tutto dalla vita stessa di Socrate e poi anche dalla natura più profonda del suo dialogare; il sapere di non sapere in relazione alle "cose più grandi" si identifica con il sapere che Socrate manifestamente possiede e che talvolta enuncia anche esplicitamente.

⁷² Cfr. ROBINSON [1953] p. 51, CROMBIE [1962-3] p. 57, GEACH [1966], GUTHRIE III [1969] p. 352, BEVERSLUIS [1974], e ALLEN [1976] p. 39.

il rispetto delle leggi. Strettamente connessa è la questione, se la professione socratica di ignoranza sia da ritenere sincera o meno⁷³.

D'altra parte il sapere di non sapere, contrapposto immediatamente all'aperta professione di σοφία, tipica dei Sofisti – come si è già avuto modo di osservare – rinvia a un aspetto essenziale dell'“ironia” (nel senso di “dissimulazione”) di Socrate. E ciò è senz'altro corretto, ma non è tutta la verità: Socrate stesso, infatti, dichiara – e in contesti particolarmente solenni – che alcune cose le sa con assoluta

⁷³ Tra i sostenitori della insincerità della professione socratica di ignoranza si possono ricordare, tra gli altri, GULLEY [1968] p. 69; SHERO [1926] p. 109; e VLASTOS [1971a] pp. 7-8 (ma Vlastos ha poi cambiato opinione, cfr. *infra*). Tra i sostenitori della sincerità, IRWIN [1977] p. 37 ha insistito sulla possibilità di individuare convinzioni morali positive proprie di Socrate, ritenuto un “constructive theorist”, la cui teoria contemporaneamente influenza il suo metodo critico (l'*elenchos*) ed è da esso influenzata. Ciò non pregiudica la possibilità di considerare non ironica la professione di ignoranza, che Aristotele (*soph. el.* 183 b 6-8) giudica sincera (pp. 37-42); tale professione, infatti, non implica necessariamente che non si possiedano convinzioni positive; si deve piuttosto pensare che Socrate ponesse una distinzione tra conoscenza vera e propria e opinione vera, anche se non l'ha esplicitamente enunciata. KRAUT [1984] pp. 245-309 ha sostenuto che il “non sapere” di Socrate non è solo una “maschera” (come hanno sostenuto Cornford, Versényi, Teloh, e altri): Socrate è sincero quando afferma di non sapere, anzi è questa una delle sue affermazioni più frequenti e serie che leggiamo nei dialoghi di Platone, al pari di quella di non essere maestro di alcuno, ma di ritenere la virtù insegnabile. Kraut ha inoltre analizzato il concetto di σοφία nei termini in cui esso è formulato nell'*Apologia*, mettendolo a confronto con quello, alquanto discordante, del *Menone* (71 B). VLASTOS [1985] e [1991] ha sottolineato la paradossalità della professione socratica di ignoranza: da un lato, essa non può essere presa alla lettera, dall'altro non è lecito dubitare della sincerità di questa professione, né essa può essere ridotta semplicemente a uno strumento utile a incoraggiare l'interlocutore nella prosecuzione della ricerca. Questa paradossalità si spiega tenendo presente un doppio significato del termine “conoscere”: un significato forte, che Socrate applicherebbe alla scienza, e un significato debole, che egli applicherebbe all'*elenchos* e alle verità morali; di questa ambiguità, non ancora pienamente consapevole, si deve tener conto prima di parlare di contraddizione o di incoerenza. Sulla linea di Vlastos è DORION [1997]. Anche MACKENZIE [1988b] ha spiegato l'apparente contraddizione in base alla distinzione, desunta dal *Carmide* e dall'*Apologia*, di due livelli di conoscenza, un livello epistemologico (o “conoscenza di primo livello”) relativo agli oggetti esterni, e un livello psicologico (o “conoscenza di secondo livello”) consistente nella capacità di autoanalisi, che porta alla consapevolezza di essere nell'aporia. Questo secondo livello non può essere comunicato ad altri con l'insegnamento, ma può essere indotto nell'interlocutore solo tramite l'*elenchos*. Basandosi su Vlastos, LESHER [1987] inter-

certezza⁷⁴; e poiché tali dichiarazioni escludono che egli sia uno scettico, il suo “sapere di non sapere” non scalfisce, ma anzi è parte integrante delle sue convinzioni morali⁷⁵; perciò, se si risolvesse intera-

preta la professione di ignoranza di Socrate non come una rinuncia alla conoscenza in generale e a quella morale in quanto tale, ma come la rinuncia alla conoscenza particolare della fonte della virtù. E anche WOODRUFF [1990] parla, in riferimento alla questione, di due concetti di conoscenza con due diversi standard epistemici (*expert e not expert knowledge*): una conoscenza insegnabile, specializzata, completa, adeguata e definitoria (che Socrate nega di possedere e che non ritrova nei suoi interlocutori) e una conoscenza “comune”, basata su opinioni (che Socrate ammette di possedere e che può essere portata alla luce). Il fatto, tuttavia, che Socrate individui nella scienza quel modello di competenza che egli richiede anche per la virtù morale, non a caso identificata da Socrate con l'ἐπιστήμη, rende difficilmente condivisibili le tesi di un doppio livello o significato di conoscenza. EVANS [1989-90] ha sostenuto che la professione socratica di ignoranza deve essere intesa seriamente, ma che Socrate è pienamente giustificato nel parlare di una sapienza umana che egli possiede e che sfugge all'alternativa tra una conoscenza oggettiva delle essenze e un'ignoranza paralizzante: questa è la posizione che emerge dai dialoghi giovanili. WOODRUFF [1986] ha insistito sulle differenze tra l'*elenchos* socratico e lo scetticismo che potrebbe essere attribuito a Socrate sulla base della sua professione di ignoranza: lo scetticismo di Socrate è una condizione temporanea di sospensione, destinata ad essere superata dalla dialettica platonica: uno *status quaestionis* su questo tema si trova in BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 100-8 e 128-37, che per parte loro non ritengono soddisfacenti le tesi di Irwin e Vlastos, e insistono piuttosto sulla fede di Socrate nel demone e nella divinazione. *[cap. 4, p. 252]

⁷⁴ Per tutti cfr. ciò che Socrate dice in *apol.* 29 B: τὸ δὲ ἀδίκειν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρὸν ἐστὶ οἶδα. Altrettanto bene Socrate sa che cosa sia μέγιστον ἀγαθόν nell'*Apologia* e sa, nel *Critone*, che non si deve mai ἀνταδικεῖν. Convinzione, quest'ultima, ribadita con grande solennità in *Gorg.* 508 D-509 C. Anche nel *Simposio* (177 D) Socrate dichiara di non sapere nulla, a eccezione di τὰ ἐρωτικά, appresi da Diotima. Su tutto ciò cfr. IOP-POLO [1991], la quale ricorda come VLASTOS [1985] abbia modificato la sua precedente interpretazione, riconoscendo che Socrate possiede determinate conoscenze in campo morale: ciò non significa che Socrate, quando proclama di non sapere, sia insincero, ma piuttosto che egli possiede una sapienza “elenctica”, molto diversa dalla sapienza filosofica (che deve avere la caratteristica di essere infallibile). La Ioppolo contesta la possibilità di distinguere questi due significati: per Socrate c'è una sola specie di conoscenza, quella del bene e del male, per provare la quale egli ricorre all'*elenchos*, al dialogare per domande e risposte. Socrate è sincero nella sua professione di ignoranza, ma nello stesso tempo (come risulta da Platone, ma anche dall'*Alcibiade* di Eschine) egli assegna all'eros un ruolo importante nell'acquisizione della conoscenza.

⁷⁵ Cfr. già LUTOSLAWSKI [1897] p. 200, e CALOGERO [1955] p. 295.

mente la sua professione di “sapere di non sapere” nell’ironia e nella dissimulazione, si rischierebbe di non capire perché egli consideri la sua una “missione”, e tantomeno la sua estrema decisione di non evitare il processo e la morte per tener fede ad essa.

In realtà qui ci troviamo di fronte a una questione del massimo interesse, a cui tuttavia non è stato dato sinora il dovuto rilievo. A nostro parere, infatti (e l’abbiamo già più volte argomentato), proprio in questo atteggiamento di Socrate, vale a dire nel suo “sapere di non sapere”, e non nelle indagini di Talete o di Anassimandro, di Parmenide o di Anassagora, è da individuare il primo specifico configurarsi di ciò che i Greci indicarono con il termine di “filosofia”.

Una prova, indiretta, l’abbiamo già dai testi più antichi a nostra disposizione, dove il termine “filosofo” (φιλόσοφος) è praticamente assente prima del IV secolo a.C., non essendo attendibile la tradizione, tarda, che ne attribuisce l’invenzione a Pitagora⁷⁶, e avendo significato aleatorio le attestazioni che troviamo in Eraclito (Fr. 50 D.-K.), in Erodoto (I 30, a proposito di Solone, dove il termine indica una generica curiosità ad apprendere e a conoscere cose nuove; lo stesso Erodoto chiama del resto Pitagora σοφιστής). Anche nel celebre epitaffio in onore dei caduti nel primo anno della guerra del Peloponneso, che Tuciddide (II 40,1) mette in bocca a Pericle, l’espressione “filosofare senza mollezza” (φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας) sta a indicare il rifiuto di elucubrazioni “oziose”, rivendicato come titolo di merito della παιδεία ateniese, e con una probabile allusione polemica a chi, come Anassagora, aveva abbandonato la propria città per dedicarsi interamente soltanto all’esercizio di attività strettamente intellettuali e personali. Ritroviamo questa contrapposizione nel celebre contrasto tra Amfione (simbolo della vita contemplativa) e Zeto (simbolo della vita attiva) nell’*Antiope* di Euripide, del 412 a.C.

È molto probabile, allora, che l’origine del termine φιλοσοφία sia attica e vada ricercata nei circoli socratici; questa origine relativamente recente può anche spiegare l’uso non positivo che del termine è attestato presso gli oratori attici. L’indizio più certo di questa matrice è costituito dal fatto che, a quanto è dato sapere, per la prima volta nella “letteratura socratica” si manifesta in modo consapevole l’antitesi tra σοφία e φιλοσοφία: σοφία (sapienza) è l’insieme dei “di-

⁷⁶ Cfr. BURKERT [1960].

scorsi” (λόγοι) e dei “racconti” (μῦθοι) che vengono esibiti, con pretesa di verità, sul mondo, sulla sua origine e costituzione, sull’uomo, sui suoi rapporti con gli dei e con i suoi simili, e via dicendo. A questi “discorsi” e a questi “racconti” Socrate non contrappone un nuovo “discorso” o un nuovo “racconto”, ma la sua consapevole ignoranza, la sua unica certezza di sapere solo di non sapere: questo per lui vuol dire essere φιλό-σοφος. Dice infatti Socrate nel *Liside*:

«Potremmo dire che anche quelli che sono già sapienti (σοφοί) non sono più amici della sapienza (μηκέτι φιλοσοφεῖν), siano essi dei o uomini; non sono amici della sapienza neppure quelli che sono così ignoranti da essere cattivi; chi è cattivo e ignorante non è amico del sapere. Restano quelli che pur possedendo questo male, l’ignoranza, non sono da questo resi ottusi e incolti, ma ancora ritengono di non sapere ciò che non sanno. Perciò sono amanti del sapere (φιλοσοφοῦσι) quelli che in certo qual modo non sono né buoni né cattivi» (218 A-B).

Per Socrate il senso più genuino della sua filosofia consiste, dunque, nel suo porsi come una “domanda” relativa a ciò che pretende di presentarsi come una “risposta” più o meno definitiva: in questo affacciarsi della critica, del libero e indipendente uso della ragione, concezione che oggi diremmo “laica” del sapere, si può individuare l’atto di nascita della filosofia, ove se ne apprezzi come essenziale tale requisito, ciò che di fatto è avvenuto perlopiù a partire da Socrate.

Alla luce di tutto ciò possiamo misurare quanto sia stata profonda la revisione, anzi il vero e proprio capovolgimento, che Platone e Aristotele operarono, quando fecero della conoscenza e del possesso assoluto della verità il presupposto o la meta della critica e dell’uso della ragione, quando cioè pretesero che la loro filosofia fosse la “risposta” ultima e più vera a ogni domanda, e le scienze particolari le risposte parziali e preparatorie (e Platone conservò anche il mito come spiegazione probabile e verisimile). Da allora in poi una duplice, anzi spesso un’opposta esigenza, più o meno avvertita come tale, percorre tutta la tradizione filosofica dell’Occidente.

CAPITOLO QUARTO

IL DIALEGHESTHAI COME MEGHISTON AGATHON LE IDEE SULLA RELIGIONE

Nella valutazione del Socrate platonico, l'oratoria (il makrologēh) dei Sofisti è una vera e propria sopraffazione, perpetrata attraverso la fascinosa malia della parola adulatrice e menzognera, tanto più corruttrice e pericolosa quanto più è abile chi se ne avvale. Ben diversa è – come abbiamo visto – la persuasione che Socrate persegue: essa deriva la sua legittimità da un reale riconoscimento dei diritti dell'interlocutore, che potrà bensì venir persuaso, ma al quale, reciprocamente, è lasciata, nei fatti e in linea di principio, la possibilità di essere lui stesso persuasore. Questo ideale di persuasione è intrinseco alla scelta e alla messa in pratica del comportamento dialogico, l'unico che alla fine garantisca agli interlocutori di essere veracemente persuasi delle conclusioni a cui sono pervenuti.

Scegliere questo comportamento non significa però soltanto mettere a punto una determinata procedura di discussione: nelle motivazioni che ne dà il Socrate platonico significa l'assunzione di un principio in sé e per sé doveroso, al di là di qualsiasi "verità" che, attraverso tale procedura, possa venir recepita, e la convinzione che nessuna tesi può pretendere di essere ritenuta vera prima che, una volta sottoposta a discussione, sia riconosciuta tale, e che perciò tutto può essere revocato in dubbio, a eccezione del principio della discussione. Socrate non è dunque uno scettico *[p. 193], che discute per il gusto di mettere sistematicamente gli altri nell'imbarazzo, come farebbe un erista o un teorico dell'indifferentismo: accanto al Socrate dubbioso e aporetico ben documentato dalla tradizione, c'è sempre il Socrate che difende la verità, che rifiuta per essa di fuggire dal carcere e accetta con serena fermezza la morte, che sa come deve comportarsi: c'è, insomma, il Socrate dell'*Apologia* e del *Critone*.

Questa interpretazione della filosofia di Socrate, tutta imperniata sulla concezione del “dialogo” come “sommo bene” e come “valore supremo” ci sembra la più stimolante cui sia giunta la critica moderna (soprattutto grazie a G. Calogero) per la soluzione del problema di una filosofia socratica; e quand’anche non si volesse accettare la ricostruzione del Socrate “storico” che suggerisce, essa resta comunque la sola a mettere in luce adeguatamente il senso profondamente filosofico di ciò che il Socrate “platonico” dice nell’*Apologia*, nel *Critone* e negli altri “dialoghi giovanili” di Platone¹.

Dobbiamo perciò esaminare più da vicino e approfondire questa concezione socratica del “dialogo” (διαλέγεσθαι) come “massimo bene” (μέγιστον ἀγαθόν), lasciando sullo sfondo il problema “storico” del processo e della condanna di Socrate².

¹ Sorprendentemente questa impostazione della problematica del διαλέγεσθαι (cfr. specialmente CALOGERO [1955]) non ha avuto negli studi moderni l’attenzione che meritava.

² Esaurienti bibliografie in proposito si trovano in PATZER [1985] nn. 790-923, pp. 137-5, e in NAVIA-KATZ [1988] nn. 1052-1114 pp. 293-310. Un’aggiornata e precisa messa a punto delle varie questioni in HUMBERT [1967] pp. 19-66, e in BRISSON [1997] pp. 11-65. Il volume di STONE [1988], scritto con piglio giornalistico, non manca di buone idee e di passione, ma prescinde completamente da tutto quanto la critica moderna è venuta discutendo su questo tema e pretende di tornare per suo conto e senza mediazioni alle fonti antiche, per sostenere che Atene non ebbe tutti i torti a condannare Socrate, dal momento che questi irritò il tribunale con il suo discorso, mentre avrebbe potuto certamente scampare alla pena se si fosse difeso diversamente. Per i precedenti settecenteschi che cercano di accreditare la tesi secondo cui gli Ateniesi avevano le loro buone ragioni per condannare Socrate cfr. i testi di N. Fréret, di S.Fr. Dresig, dell’Abbé Garnier e di Ch. Palissot, pubblicati da MONTUORI [1981]. Un’accurata ricostruzione delle procedure processuali, delle figure degli accusatori e delle accuse formali rivolte contro Socrate si può vedere in BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 24-47; quest’ultimo libro è, insieme a quello di REEVE [1989], il più recente studio complessivo sull’*Apologia*: in esso sono ricompresi e rielaborati molti precedenti lavori dei due studiosi (a p. xi ne è dato l’elenco: [1982], [1983], [1984a], [1984b], [1984c], [1985], [1986a], [1986b], [1987]), e ad esso hanno fatto seguito altri studi, di cui daremo notizia a suo luogo. Il libro di REEVE [1989] è volto a fornire, in primo luogo, un’interpretazione complessiva dell’*Apologia* e, in secondo luogo, una trattazione dei sei problemi più complicati che hanno tormentato gli studiosi: il problema dell’ἐλεγχος, quello del non sapere, quello della virtù, quello di Socrate come maestro, quello di Socrate e la politica e, infine, quello dell’ironia socratica. Innumerevoli le edizioni e le traduzioni commentate dell’*Apologia* e della prima tetralogia platonica:

La stragrande maggioranza dei critici ha giustamente collocato la composizione dell'*Apologia* subito dopo la morte di Socrate e ritenuto che nessun'altra delle apologie di cui abbiamo notizia³ possa lontanamente competere in attendibilità e autorità con quella di Platone, se non altro perché sappiamo che egli fu l'unico, tra gli autori di tali apologie, a essere stato personalmente presente al processo⁴.

Che l'*Apologia* sia resoconto fedele di quanto detto da Socrate al processo è stato sostenuto da moltissimi studiosi⁵; un primo argomento particolarmente forte impiegato in questo senso è che nessun lettore dell'*Apologia* platonica potrebbe aspettarsi da Socrate un modo di difendersi differente; se c'è uno scritto di Platone che deve essere ritenuto storicamente fedele, questo è l'*Apologia*, perché se la figura di Socrate non avesse corrisposto alla realtà storica, l'intero scritto non avrebbe avuto alcuna rilevanza. Proprio l'anomalia della difesa sarebbe

qui basterà ricordare quella classica di BURNET [1924] (con le osservazioni critiche di CALOGERO [1926]), e quelle, recenti, di IOPPOLO [1993], e di SASSI [1993] (quest'ultima con ricca bibliografia).

³ Oltre a quella di Senofonte, quelle, scritte in epoche molto diverse, da Lisia, Teodette di Faselide, Demetrio Falereo, Teone di Antiochia, Plutarco e Libanio. Secondo LESKY [1957-8], proprio l'esistenza di una letteratura apologetica di Socrate indica che Platone non deve essere considerato un testimone degno di fiducia (ma contro questo argomento sono da vedere le sensate osservazioni di GUTHRIE IV [1975] pp. 73-4). *[cap. 2, p. 91 nota 3]

⁴ Cfr. *apol.* 34 A, 38 B, e GUTHRIE IV [1975] pp. 72-3.

⁵ Sia pure con varietà di convinzioni e di sfumature cfr. SCHLEIERMACHER [1804] I 2, p. 185; GROTE [1865] I, p. 281 sgg.; ZELLER II 1 [1922] p. 195 n. 1 e p. 529 n. 2; SEDLMAYER [1899]; RAEDER [1905] p. 89. Cfr. anche E. MEYER [1893-1902] V p. 227 sgg.; HORNEFFER [1922], in cui questo autore ha in parte modificato la tesi, da lui precedentemente esposta in [1904], di una polemica di Platone contro Socrate. Ma soprattutto, per la tesi in questione, sono da vedere BURNET [1924] p. 63 sgg., e A.E. TAYLOR [1926] pp. 156-67 (dei quali, naturalmente, non discuto qui la ben nota tesi, secondo la quale ci sarebbe piena concordia tra le tesi generali dell'*Apologia* e quelle del *Fedone*, cosicché la maggiore cautela della prima opera sarebbe da spiegare pensando al diverso tipo di uditorio, anche se le allusioni a Esiodo, Museo e Orfeo e ai giudici oltramontani confermerebbero l'adesione di Socrate all'orfismo). Per un analogo orientamento cfr. ancora, tra gli altri, FERGUSON [1913] p. 170; SHERO [1926] p. 111; OSBORN [1929] p. 194; CORNFORD [1933] p. 303; RUDBERG [1943] p. 107; GALLI [1947] p. 85; DE VOGEL [1963]; GÓMEZ-ROBLEDO [1966] p. 125 sgg.; HUMBERT [1967] p. 30; EHRENBERG [1973] p. 373; ALLEN [1976] pp. 33-4; WEST [1979] p. 79; ALLEN [1980] p. 4 e 13-4; KRAUT [1984] pp. 3-4 n. 1, e SEESKIN [1987] pp. 60-4.

la prova della sua veridicità storica, perché al processo erano presenti 500 giudici, molti dei quali dovevano essere ancora vivi quando l'*Apologia* fu pubblicata, e Platone sarebbe stato perciò certamente frustrato nei suoi propositi se avesse fornito un resoconto inventato⁶. C'è stato anche chi, pur sicuro dell'attendibilità dello scritto, ha visto nella difesa di Socrate una certa arroganza e un intento provocatorio nei confronti dei giudici, arguendone che egli cercasse deliberatamente un verdetto di condanna; a questa ipotesi si è replicato giustamente che Socrate non sembra affatto disdegnare di assicurarsi l'assoluzione, benché non a patto di compromessi impossibili⁷.

La tesi della storicità dell'*Apologia* è stata però anche decisamente avversata da molti⁸: qualcuno ha notato che ogni difesa si pro-

⁶ La tesi della storicità dell'*Apologia* (anche se non di tutti i più minuti particolari) è stata riproposta da FARNES [1987], il quale ha sostenuto che Socrate volesse deliberatamente attirare su di sé la condanna, da BRICKHOUSE-SMITH [1984b] e [1989] pp. 2-13, i quali negano che l'*Apologia* abbia un sia pur minimo intento provocatorio nei confronti dei giudici (cfr. anche pp. 37-9 e 210-4), mentre REEVE [1989] pp. 6-7 mette in luce tutti i passi in cui Socrate sembra assumere un atteggiamento arrogante e di sfida alla giuria (cfr. 25 A 12-B 7; 31 E 2-4; 37 A 2-5, ecc.): cfr. SASSI [1993] pp. 52-4. Anche DÖRING [1992] si mostra convinto che fra i discepoli di Socrate solo Platone, con la sua *Apologia*, ce ne restituisca un ritratto, nelle linee generali, fedele: Socrate è presentato come un filosofo interamente dedito ai problemi morali, e il punto centrale del suo pensiero è l'insegnare a prendersi cura di sé: qui troviamo il fondamento della sua ricerca sull'anima, dei famosi paradossi della sua etica, della dimensione religiosa, che caratterizza la sua vita e la sua filosofia, e del rapporto complesso tra individuo e *polis*.

⁷ Cfr. BURNET [1924] p. 63 sgg. (e anche A.E. TAYLOR [1926] pp. 156-67).

⁸ Cfr., per tutti, RIDDELL [1877], STOCK [1887] (nonché LUTOSLAWSKI [1897] p. 201), e soprattutto SCHANZ [1893] pp. 68-75. Secondo FERGUSON [1913] i nuovi accusatori si fondano sugli antichi e, su questa base, la difesa di Socrate è giustificabile, sia legalmente che logicamente. Contro A.E. Taylor, Ferguson osserva che se Socrate fosse stato un pitagorico o un orfico non avrebbe sicuramente mancato di difendere quelle concezioni religiose davanti alla giuria; GALLI [1958] p. 86, poi, ha fatto notare che l'osservazione di Schanz, secondo cui Socrate anziché sminuire le accuse le accrescerebbe di proposito, se anche non vale contro Socrate, varrebbe in ogni caso contro Platone (e sulle tesi di Schanz sono da vedere le osservazioni di ZELLER [1895] pp. 588-94). Contrari a vedere nell'*Apologia* un documento storico sono ancora TUROLLA [1937], HAVELOCK [1952], e MASARACCHIA [1964]. Altri critici, infine, hanno sostenuto che almeno alcune parti dello scritto sono sicuramente inventate: così, per esempio, la discussione tra Socrate e il suo accusatore Meleto (PHILLIPPSON [1928] p. 255; HACKFORTH [1933] pp. 104-

pone, come è naturale, prima di tutto di indebolire le accuse, evitando di introdurre qualsiasi elemento che possa, all'opposto, potenziarle; proprio questo, invece, è il comportamento che Socrate tiene nell'*Apologia*, dal momento che egli non si limita a rispondere a ciò che gli viene imputato al processo, ma richiama in aggiunta le accuse più "antiche"⁹. Qualche critico¹⁰, dopo aver ricordato la grande varietà di giudizi su Socrate da parte dei suoi concittadini e persino da parte dei suoi amici più intimi, ha richiamato l'attenzione sul fatto che il processo e la morte furono le circostanze che dettero luogo alla vasta produzione della letteratura di "memorie" socratiche, alla quale appartiene anche l'*Apologia* platonica, primo e insuperato profilo complessivo di una grande personalità. E che essa sia una creazione artistica sarebbe provato da tre dati di fatto: (a) non risponde all'accusa di ateismo; (b) pone l'inizio dell'attività di Socrate solo dopo il responso dell'Oracolo, mentre tale responso si spiega solo se l'attività di Socrate era già cominciata; (c) dopo la condanna fa parlare Socrate ancora troppo a lungo della vita oltremondana. Pertanto, ciò che più dovrebbe importare è l'esame dei mezzi con i quali Platone ha co-

10; COULTER [1964] p. 276 e n. 23, e BRICKHOUSE-SMITH [1989] pp. 109-24 (anche se ciò non implica per questi due autori che le accuse non siano serie e che Socrate non cerchi seriamente di confutarle); mentre WEST [1979] pp. 134-50 giudica ciò che dice Socrate come quanto di più ridicolo gli abbia mai fatto dire Platone, e SEESKIN [1987] p. 55 ritiene l'episodio trascurabile. Ma contro cfr. WILAMOWITZ [1919-20] II, p. 51, e GUTHRIE IV [1975] p. 78-80, il quale, convinto della storicità del resoconto dell'*Apologia* (a p. 70 n. 2 aveva elencato i punti in cui essa è stata da lui stesso messa a frutto per la ricostruzione del processo di Socrate), riprende il paragone con ciò che Tucidide dice (I 22,1) a proposito dei discorsi da lui introdotti nella sua opera storica; e per l'interpretazione di *apol.* 27 E vedi le giuste precisazioni di SHOREY [1928]). Ugualmente inventato è anche l'ultimo discorso di Socrate ai giudici, secondo SCHANZ [1893] p. 74, e WILAMOWITZ [1919-20] I, p. 165; ma contro cfr. BURNET [1924] p. 161; PHILLIPSON [1928] pp. 381-2; HACKFORTH [1933] pp. 138-9 [**infra* nota 21]; FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 170, e GUTHRIE IV [1975] p. 78: se esso fosse stato impossibile da un punto di vista giuridico, come avrebbe potuto Platone introdurlo? Non convincente è perciò MASARACCHIA [1964] pp. 127-8.

⁹ E tuttavia quest'ultima osservazione, come ha notato BRUNS [1896] pp. 210, è contestabile, perché le accuse più antiche potevano essere state richiamate nel dibattito già dai suoi accusatori; d'altronde gli accusatori recenti si fondavano sugli antichi (cfr. nota precedente).

¹⁰ Cfr. BRUNS [1896] pp. 203-23.

struito l'autopresentazione di Socrate, così strettamente connessa con la sua giustificazione. Tipico a questo riguardo sarebbe il secondo discorso di Socrate, in cui egli arriva a proporre il proprio mantenimento a spese pubbliche nel Pritaneo e in secondo luogo una multa. A tale discorso, invece – secondo l'*Apologia* senofontea – Socrate avrebbe rinunciato per sottolineare la propria innocenza. Si è ritenuta come fededegna solo la testimonianza senofontea¹¹, perché, delle due indicazioni platoniche – che sarebbero pertanto delle invenzioni letterarie – la prima è del tutto inverosimile, in quanto sarebbe stata un vero e proprio affronto ai giudici; e la seconda sembra escogitata solo per porre in buona luce i ricchi amici di Socrate e scagionarli dal rimprovero di non aver aiutato il Maestro. Su quest'ultimo punto, però, Bruns ha fatto notare che negare la storicità della multa avrebbe fondamento solo se Socrate avesse realmente proposto per sé il mantenimento nel Pritaneo; e che Platone avrebbe potuto giustificare gli amici semplicemente facendo dichiarare a Socrate che non avrebbe pagato la multa, benché i suoi amici fossero disposti a farlo per lui. Delle tre ipotesi: nessuna richiesta, richiesta di mantenimento nel Pritaneo, multa, sarebbe proprio quest'ultima la più probabile. Senofonte manifesta la sua pietà verso il Maestro tacendola, Platone unendola all'altra richiesta: un compromesso per far sì che la figura di Socrate non risultasse sminuita.

In favore della tesi secondo cui nell'*Apologia* Platone non si sarebbe proposto di fornire un resoconto assolutamente esatto del dibattito¹² si sono portati ulteriori argomenti: egli sarebbe ricorso a un discorso fittizio per fare l'apologia della filosofia socratica e mettere in rilievo le ragioni del conflitto tra Socrate e la *polis* ateniese già prima del processo, il carattere religioso della missione di Socrate e le motivazioni del suo atteggiamento davanti al tribunale¹³. Dato poi il gran numero di "apologie" di cui abbiamo notizia, se si ammettesse la storicità dell'*Apologia* platonica (cosa di cui per primo proprio Pla-

¹¹ SCHANZ [1893].

¹² Cfr. A. CROISSET [1917] p. 99. Questa tesi è stata in qualche modo ripresa, in seguito, da DUPRÉEL [1922] pp. 425-6; da DERENNE [1930] pp. 158-67; da OLDFATHER [1938], e da GIGON [1947] (per altre indicazioni cfr. LEISEGANG [1950] col. 2395).

¹³ Cfr. MASARACCHIA [1964].

tone si stupirebbe) bisognerebbe poi respingere non solo tutte le altre testimonianze, ma anche quelle dello stesso Platone nel *Gorgia* e nel *Teeteto*¹⁴.

Infine, sulle orme di Massimo di Tiro¹⁵, si è ritenuto probabile che Socrate non pronunciasse alcun discorso, o che comunque il testo platonico non abbia con essi alcuna relazione storica. L'*Apologia* non è la difesa di un uomo qualsiasi: come tutti gli altri scritti di Platone essa celebra la figura del filosofo, e più che una difesa è un attacco, che contrappone Socrate ai più, l'*aretè* alla volgarità, il filosofo al sofista, ed è quindi un documento educativo; di più, è una meditata opera d'arte, nella quale il ritratto di Socrate è in realtà un autoritratto di Platone: il Socrate dell'*Apologia* va al di là di un individuo storico e crea un carattere, come lo sono i personaggi dell'inno, dell'*epos* e della tragedia¹⁶.

Prevale tuttavia tra gli studiosi una posizione intermedia, che riconosce cioè il fondo storicamente socratico del contenuto dell'opera e, nello stesso tempo, ammette la rielaborazione letteraria e l'intento apologetico di Platone¹⁷. L'*Apologia* non è diretta contro la semplice accusa giudiziaria, ma contro quella dell'opinione pubblica: solo così si spiegherebbe perché Socrate, invece di difendersi dall'accusa di aver introdotto nuove divinità, si difenda da quella di ateismo¹⁸. Si è

¹⁴ Cfr. OLDFATHER [1938].

¹⁵ Come H. GOMPERZ [1936] p. 39 sgg., per il quale Massimo di Tiro doveva ricavare questa notizia da una fonte che riteneva assolutamente sicura, onde l'atteggiamento di Socrate davanti ai giudici, così come è stato rappresentato da Platone, sarebbe solo una creazione poetica. Vedi anche FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 157 sgg.

¹⁶ Cfr. WOLFF [1929], e JAEGER [1936] trad. it. II, p. 57. *[cap. 3, p. 139]

¹⁷ Cfr., a titolo di esempi, POHLENZ [1913] pp. 18-21; MAIER [1913], cfr. [1943-4] I, pp. 107-22; WILAMOWITZ [1919-20] II, p. 50 sgg.; RITTER [1910-23] I, pp. 368-84; MORR [1929]; SHOREY [1933] pp. 81-3; LIVINGSTONE [1938]. Sull'*Apologia* cfr. inoltre GUARDINI [1945], che è un'interpretazione esistenzialistica del contenuto dottrinario della prima tetralogia unitariamente considerata; GAUSS I 2 [1954] pp. 44-6; GOULD [1955]; il commento di CASINI [1957]; NUSSBAUM [1958], secondo cui l'*Apologia* rappresenta la procedura grazie alla quale, attraverso tappe successive, Socrate educa i giudici, così come altrove egli educa gli uomini a una giusta visione delle cose; DREXLER [1961], TH. MEYER [1962], NOUSSAN-LETTRY [1976], OVERMAN [1976], e REEVE [1989] pp. ix-xiv. e 461-6.

¹⁸ MAIER [1913] e cfr. [1943-4] I, pp. 107-22.

inoltre sostenuto che l'*Apologia*, pur seguendo in tutto l'ordine tradizionale della procedura giuridica ateniese, rievoca il conflitto tra Socrate e i suoi accusatori in una trama comparabile a un magistrale dramma, in sintonia *ante litteram* con la poetica aristotelica¹⁹. Anche l'ironia di Socrate, che non viene meno del tutto neppure nelle circostanze più serie, svelerebbe chiaramente che l'*Apologia* non può essere una difesa giudiziaria²⁰. Si è rilevato altresì come certi passaggi, che possono apparire strani se pronunciati realmente da Socrate, risultino invece perfettamente plausibili qualora vengano riconosciuti come platonici²¹. Il problema dell'autenticità e della storicità dell'*A-*

¹⁹ Cfr. COULTER [1933], secondo il quale l'esposizione occupa i capp. 1 e 2; il conflitto comincia al cap. 3 e raggiunge il suo culmine al cap. 15. Tuttavia un esito favorevole è ancora possibile ai capp. 21 e 22, e la decisione non è raggiunta che al cap. 28. Le osservazioni finali di Socrate (capp. 29-33) richiamano per il loro movimento e il loro tono la fine dei *Sette* o l'*Edipo re*. Affinità tra la concezione che della morte ha Antigone e quella che Socrate prospetta come alternativa (40 D-E), e una relazione tra *Antigone* 559 sg. e l'addio di Socrate agli Ateniesi sono invece state sottolineate da KESELING [1936].

²⁰ Cfr. TEJERA [1984c].

²¹ Oltre a Maier, cfr. GRÖNEBOOM [1919], e poi HACKFORTH [1933] (e dello stesso cfr. [1935] in risposta a talune critiche). I primi due capitoli del libro di Hackforth svolgono un confronto tra l'*Apologia* platonica e quella senofontea; nel cap. III (pp. 47-57) egli sostiene che Platone compose l'*Apologia* per esaltare la memoria del maestro. Dopo aver esaminato i capi di accusa (cap. IV, pp. 58-79), Hackforth divide in tre parti il primo discorso di Socrate: la prima (18 A-24 B), contro gli antichi accusatori, sarebbe schiettamente socratica; la seconda (24 B-28 A), contro l'accusa di corrompere i giovani, presenterebbe evidenti tracce platoniche nell'interrogatorio di Meleto; la terza (28 B-34 B), nell'affermazione del carattere divino della missione di Socrate, rivelerebbe l'intento apologetico di Platone (pp. 80-134). Del secondo discorso Hackforth (pp. 135-66) ritiene socratiche la richiesta di essere mantenuto nel Pritaneo (ma a questo dato GIGON [1947] p. 87, è tornato a negare storicità, considerandolo solo «ein literarisches Motiv») e la controproposta di 30 mine. Quanto al terzo discorso, infine, Hackforth confuta la tesi di Schanz e di Wilamowitz, secondo cui esso dimostrerebbe una totale mancanza di realismo drammatico e sarebbe del tutto inventato (e cfr. anche MAIER [1913], cfr. [1943-4] II, p. 194 n. 2), e vi vede invece la vera e propria apologia di Platone (cfr. anche BURNET [1924] p. 161 sgg.; FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 170-2 e 332, e GAUSS I 2 [1954] p. 45 e 69). In ogni caso Hackforth esclude dal processo qualunque implicazione politica. RUDBERG [1945] ha cercato, attraverso un esame del contenuto e della struttura dell'*Apologia*, di individuare gli elementi linguistici e stilistici che possono essere ritenuti genuinamente socratici, mentre STEFANINI [1949] I, pp. 22-8 e 69-70, contesta la tesi di DUPRÉEL [1922] pp. 425-6, che l'*A-*

pologia platonica sarebbe da porre negli stessi termini cui ci si attiene a proposito dei λόγοι che Tucidide ha inserito nella sua storia: ciò equivale a dire che Platone mette in bocca a Socrate non i discorsi effettivamente pronunciati, ma quelli degni di lui²². Platone, componendo l'*Apologia* per esaltare la memoria del Maestro in un momento di resipiscenza dell'opinione pubblica, avrebbe mantenuto, del discorso di Socrate, i punti più importanti che ricordava, omissi o abbreviati gli altri, con lo scopo principale di dar corso a un'interpretazione generale della personalità di Socrate e della sua vita, spesa soprattutto a vantaggio di Atene²³.

Certo l'*Apologia* ci appare non tanto come la difesa contro le accuse presentate al tribunale (che hanno, in fondo, un posto marginale) quanto come una rivendicazione generale del valore e del significato di tutta la vita di Socrate, del suo magistero e del suo pensiero. Questo suo carattere di esemplarità non depone però contro la sua attendibilità, ma anzi, è richiesto dalla situazione stessa e dalla consa-

pologia sia un'invenzione platonica (del tutto a torto, però, la giudica «moralmente povera»), e sostiene che essa costituisce una variazione platonica su alcuni dei temi principali della storica autodifesa; due temi salienti: «l'inscienza socratica e l'esempio luminoso delle sue virtù» (p. 25). Egualmente Stefanini contesta la tesi di WILAMOWITZ [1919-20] II, p. 50, che l'*Apologia* di Senofonte dipenda interamente da quella di Platone. Alle tesi di Hackforth e all'analogia con i discorsi tucididei si riferisce, infine, anche KATO [1991], per sostenere che Platone nell'*Apologia* fa dire a Socrate ciò che ci si poteva aspettare che egli dicesse: l'*Apologia* non è perciò il resoconto di ciò che Socrate disse realmente al processo ma il modo in cui Platone ne interpretò il messaggio. E il senso del messaggio, da cui Platone prese le mosse per la propria costruzione filosofica è il seguente: che la vera religiosità non consiste nel rispetto esteriore del culto civico, ma nella fede interiore in dio; che bisogna riconoscere la superiorità del sapere divino sul sapere umano e che quindi si deve filosofare.

²² Cfr. HACKFORTH [1933].

²³ HACKFORTH [1933] pp. 47-50. O ancora, si è sostenuto (cfr. GALLI [1958] pp. 81-109) che il discorso, nella sua sostanza, è socratico, ma che ad esso Platone ha dato una forma artistica: certamente la difesa di Socrate non è una difesa in senso strettamente giuridico, quale avrebbe potuto tenere un avvocato, ma ciò è dovuto al fatto che in quella circostanza Socrate non poteva scendere a compromessi. Secondo GONTAR [1978] nell'*Apologia* Socrate non respinge, in ultima analisi, le accuse rivoltegli, e ciò è dovuto alla scarsa efficacia dei suoi procedimenti retorici e sofistici; nonostante i successivi tentativi di "canonizzazione", Socrate era infatti, almeno inizialmente, un sofista e solo in un secondo tempo la sua energia distruttrice avrebbe lasciato il campo alla maieutica e infine alle preoccupazioni religiose.

pevolezza del peso determinante delle accuse “più antiche” nel suscitare tanta ostilità contro Socrate e nel suggerire quella “calunnia” (διαβολή) alla quale anche Meleto dovette prestar fede nel redigere la sua accusa²⁴. Data la posta in gioco, la sostanziale storicità dell’*Apolo-
logia* da questo punto di vista risulta, nel complesso, tutt’altro che problematica e appare pienamente confermata dal fatto che nell’*Apolo-
logia* siano presenti tutte le dottrine fondamentali di Socrate²⁵.

Le accuse più antiche erano, come si è visto, quelle abitualmente rivolte contro i filosofi, e cioè quelle di occuparsi di cose celesti e sotterranee, di rendere più forte il discorso più debole e di insegnare queste cose ad altri. Ma come era stato possibile indirizzarle verso Socrate, che – come tutti potevano testimoniare – mai si era dedicato a cose del genere? La ragione va ricercata nella fama di “sapiente” attribuitagli, anche a seguito dell’enigmatico responso dell’oracolo di Delfi, che aveva escluso che altri fosse “più sapiente” (σοφώτερος) di lui. Di qui il faticoso cammino che Socrate stesso dice di aver dovuto percorrere per chiarire il senso di questo responso e venire a capo della problematica natura della propria σοφία²⁶.

Nel primo dei tre discorsi pronunciati da Socrate si legge:

«Ecco perché ancor oggi io vo dattorno ricercando e investigando (ταῦτ’οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιὼν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ) secondo la parola del dio se ci sia alcuno fra i cittadini e tra gli stranieri che io possa ritenere sapiente; e poiché sembrami che non ci sia nessuno, io vengo così in aiuto al dio, dimostrando che sapiente non esiste nessuno. E tutto preso come sono da questa ansia di ricerca, non m’è rimasto più tempo per far cosa veruna considerabile né per la città né per la mia casa; e vivo in estrema miseria per questo mio servizio del dio» (23 B).

²⁴ Cfr. *apol.* 19 B. Sulle figure degli accusatori di Socrate (Anito e Meleto) cfr. ALY [1913], MAZON [1942], GALLI [1958] pp. 93-7; BLUMENTHAL [1973], e KEANEY [1980]: se il Meleto accusatore di Socrate è da identificare con il Meleto accusatore di Andocide, che partecipò all’arresto di Leone di Salamina, allora può apparire strano, come ha notato Galli, che Platone nell’*Eutifrone* ne parli come di uno sconosciuto. Ugualmente strano, come già aveva notato Valgimigli, è che Platone non ricordi la sua partecipazione all’uccisione di Leone di Salamina, alla quale Socrate si era rifiutato: ma questa omissione può risalire allo stesso Socrate ed essere dovuta all’inopportunità di usare argomenti *ad hominem*.

²⁵ Cfr. GUTHRIE IV [1975] pp. 79-80.

²⁶ Cfr. *apol.* 20 C-21 A. *[*supra*, p. 189]

Il “ricercare” e l’“investigare” (ζητεῖν, ἐρευνᾶν), su cui è richiamata l’attenzione, costituiscono due tratti così caratteristici della fisionomia e del comportamento di Socrate, che tutta la tradizione concordemente li ha ripresi e tramandati²⁷. Nell’*Apologia* Socrate nega che il suo ζητεῖν verta su quelle cose cui si riferiscono i suoi accusatori (18 C e anche 19 B), e rifiuta fermamente di essere liberato a condizione di rinunciare a quello ζητεῖν e quel φιλοσοφεῖν, cui si è dedicato per tutta la vita (29 C-D). Socrate ricerca perché non sa²⁸; la sua ricerca richiede la collaborazione dei suoi interlocutori²⁹ e non può essere solitaria; egli sottolinea ripetutamente e con forza il carattere “in comune” che essa esige (κοινῇ ζητεῖν, συζητεῖν, ecc.)³⁰. Solo

²⁷ Per l’uso di ζητεῖν, ἐρευνᾶν, σκέπτεσθαι e σκοπεῖν, cfr. intanto *apol.* 18 A, 20 B, 21 C-D, 28 D, 41 B; *Crit.* 46 B-D, 47 A, B, D-E, 49 D, 51 C, 53 A; *Hipp. min.* 373 C; *Alcib. I* 109 A, 115 C, 116 B, 120 B, D-E; *Euthyphr.* 7 A-B, 7 D, 9 C-E, 15 C; *Protag.* 314 B, 316 B, 317 B, 322 B, 327 E, 328 A, 332 A, 338 A, 339 C, 349 E, 351 E-352 A, 353 A; *Charm.* 158 D-E, 160 A, E, 161 B, 165 B, 166 C-E, 167 B-D, 168 B, 169 B, D, 170 E, 171 D, 172 D-E, 175 A; *Lach.* 184 E, 185 B-E, 189 D, 190 C-D, 198 A-C; *Lys.* 213 E, 216 C, 217 C, 218 D, 219 B, 222 B; *Hipparch.* 230 D; *Hipp. Maior* 293 E, 296 B, 297 A, E, 302 C. L’oggetto del suo ζητεῖν Socrate lo indica con chiarezza in *apol.* 23 B-C, e che si tratti di un ζητεῖν κατὰ θεόν è detto già in *apol.* 22 A. La ricerca di Socrate, del resto, prende le mosse dal responso delfico reso a Cherefonte e dall’ἀπορία che esso suscita in lui (*apol.* 21 B). Il sapere risulta o da un μανθάνειν o da un ἐξευρίσκειν, ma trovare non è possibile senza una ricerca personale: cfr. *Alcib. I* 106 D, 109 E-110 C (ma chi crede di sapere né ricerca né impara). Anche per questa problematica la svolta più propriamente platonica è segnata dal *Menone*: la ricerca, nel momento stesso in cui è collegata all’ἀνάμνησις (e quindi alla preesistenza dell’anima e alla contemplazione delle idee) assume un significato del tutto diverso.

²⁸ Nell’*Ippia minore* (369 D) Socrate afferma di essere abituato, quando qualcuno dice qualcosa e soprattutto quando questi dà l’impressione di essere sapiente, a προσέχειν τὸν νοῦν e, desiderando di μαθεῖν ὅτι λέγει, a informarsi, a ἐπανασχοπεῖν e a συμβιβάζειν τὰ λεγόμενα per apprendere.

²⁹ Cfr. *Charm.* 165 B: ἀλλ’, ἦν δ’ ἐγώ, ὦ Κριτία, σὺ μὲν ὡς φάσκοντος ἐμοῦ εἰδέναι περὶ ὧν ἐρωτῶ, προσφέρει πρὸς με, καὶ ἐὰν δὴ βούλωμαι, ὁμολογήσαντός σοι· τὸ δ’ οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ζητῶ γὰρ μετὰ σοῦ αἰεὶ τὸ προτιθέμενον διὰ τὸ μὴ αὐτὸς εἰδέναι· σκεψάμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν εἴτε ὁμολογῶ εἴτε μή· ἀλλ’ ἐπίσχες ἕως ἄν σκέψωμαι (e questo tipo di ricerca suscita a più riprese le critiche di Crizia: cfr. 165 E, 166 B; critiche che sono da ricollegare a quelle mosse da Ippia al διαλέγεσθαι socratico nell’*Ippia Maggiore*).

³⁰ Cfr. *Protag.* 330 B, 348 B-349 A; *Hipp. Maior* 295 A-E. Si ricordi come per Prodicò (*Protag.* 337 A) gli ascoltatori devono essere “imparziali” (κοινοί) ma non

nel διαλέγεσθαι, infatti, può risultare se la ricerca è stata impostata bene o no (*Charm.* 172 C, 175 A, 175 D-E), e la discussione termina solo quando si raggiunge l'accordo (*Hipp. Maior* 303 C). Non ci si deve dunque stancare di ricercare (*Lach.* 185B, 194 A), perché solo durante la ricerca si precisa qual è l'oggetto cercato (185 D). A questo proposito è da richiamare anche l'ironica contrapposizione, tra il solitario e improvviso "trovare" (εὕρίσκειν) e il comune, reciproco e paziente "cercare" (ζητεῖν) nell'*Ippia Maggiore* (294 A-E, in cui il termine ζητεῖν ricorre per ben sei volte, 295 A-B, e vedi ancora poco dopo συζητεῖν); il problema si ripropone ancora poco più avanti (297 D-E), quando le definizioni del "bello" (καλόν), prima come "utile" (χρήσιμον) e poi come "vantaggioso" (ὠφέλιμον), si rivelano insostenibili: fuori dal διαλέγεσθαι non c'è vera "ricerca" proprio perché oggetto di questa sono non già "concetti" o "verità" in sé, ma i concetti o le verità di qualcuno, cioè il punto di vista altrui, che si esprime e si manifesta appunto nella discussione (cfr. anche *Protag.* 311 B).

Strettamente affine a quello dello ζητεῖν è il tema dell'"esaminare" (ἐξετάζειν), che riveste straordinaria importanza nell'*Apologia*, perché anch'esso finisce con l'identificarsi con la sostanza stessa della "missione" di Socrate (22 E-24 C, 28 E, 29 E, 33 C, 41 B-C). Celeberrima è la formula: «una vita senza esame non è degna per l'uomo di essere vissuta (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ)» (38 A), che riprende certamente un'espressione già usata da Gorgia nella *Difesa di Palamede*³¹. Che questo ἐξετάζειν altro non sia che il διαλέγεσθαι ce lo mostra Socrate stesso quando, dopo aver ricordato gli addebiti mossigli dagli "accusatori" più recenti, si propone di ἐξετάζειν il testo dell'accusa, ma, conformemente alla funzione relazionale di que-

"indifferenti" (ἴσοι); si tenga presente l'ironica allusione di Socrate: κοινὸς γὰρ ἔστω ὑμῖν ὁ λόγος (*Protag.* 358 A). Cfr. *Crit.* 46 D, 48 D, 49 D, 50 A; *Alcib. I* 117 C, 119 B, 124 B-D; *Hipp. Maior* 301 B; *Protag.* 319 D, 342 C, 349 A; *Charm.* 158 D-E; *Lach.* 179 A-B, 179 E-180 A, 187 D, 196 C-D, 197E, 201 A; *Lys.* 206 C.

³¹ Cfr. GORG. *Palam.* 21: βίος δὲ οὐ βιωτὸς πίστεως ἐστερημένῳ, dove è significativo l'uso di ζητήσις al posto di πίστις. Nel *Carmide* (167 A, 170 B, 170 D, 172 B) si sostiene che la capacità di ἐξετάζειν è realmente posseduta solo da chi possieda anche l'ἐπιστήμη relativa all'oggetto di tale ἐξετάζειν. Ciò può sembrare in contrasto con l'immagine di un Socrate che ἐξετάζει pur non sapendo nulla. E tuttavia, non vi è dubbio che il tema della "competenza" è altrettanto importante nel pensiero di Socrate quanto il rifiuto della "sapienza" apparente: esso introduce nel διαλέγεσθαι esigenze divergenti e tali da aprire nuovi problemi alla riflessione.

sto ἐξετάζειν, sottopone a esame non l'“accusa” ma l'“accusatore”, attraverso la serie di brevi dialoghi con Meleto. E si ricordi come, a proposito degli agoni giudiziari e a proposito dei commenti ai poeti, Socrate riconoscesse di trovarsi in difficoltà a esercitare il suo ἐξετάζειν e il suo ἐλέγχειν in assenza di un interlocutore che risponda alle domande.

Nel passo dell'*Apologia* sopra citato, oggetto dello ζητεῖν e dell'ἐξετάζειν sono manifestamente gli uomini (e non i “concetti”, le definizioni universali o addirittura le “essenze”, come vuole una tenace tradizione storiografica, sulla quale dovremo tornare), esaminati per valutare se siano realmente sapienti o se lo siano solo in apparenza. Ma anche accreditare un Socrate che per tutta la vita si diverte a confutare la presunta sapienza altrui per risultare infine il più sapiente, in quanto sa almeno di non sapere, è fuorviante. Si considerino le seguenti parole, che Socrate pronuncia nell'*Apologia*:

«Sicché io, in nome dell'oracolo, domandai a me stesso se avrei accettato di restare così come ero, né sapiente della loro sapienza, né ignorante della loro ignoranza, o di essere l'una cosa e l'altra, com'essi erano: e risposi a me e all'oracolo che mi tornava meglio restar così come io ero» (22 E).

Qui veniamo a sapere di un Socrate che ha interrogato se stesso e risposto a se stesso³² – e che l'interlocutore sia la persona stessa che interroga non contrasta, almeno per ora, con il senso profondo del διαλέγεσθαι –, e tuttavia è evidente che il profilarsi di un διαλέγεσθαι interiore e privato accanto all'altro διαλέγεσθαι, esteriore e pubblico, apre fin d'ora il problema di un “dialogo dell'anima con se stessa”, un tema che avrà importanti sviluppi soprattutto nell'ultima fase del pensiero platonico³³.

³² Cfr. anche 21 D: πρὸς ἑμαυτὸν δ' οὖν ἀπιὼν ἐλογιζόμην ὅτι κτλ., e *Gorg.* 505 D: ἀποκρίνεσθαι σαυτῷ. **[supra, p. 137]*

³³ Sulla genesi del motivo del “dialogo dell'anima con se stessa”, cfr. già SOPHOCLE. *Antig.* 227 (ψυχὴ γὰρ ἡῦδα πολλά μοι μυθουμένη); e cfr. *Theaet.* 189 E-190 C; *soph.* 263 E-264 B e 264 A (αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος), e *Phil.* 38 C-E. Importanti le espressioni, iniziale e finale, di Socrate quando racconta la sua ricerca volta a mettere alla prova l'oracolo di Delfi in *apol.* 21 D e in 22 E (ὥστε με ἑμαυτὸν ἀνερωτᾶν ὑπὲρ τοῦ χρησμοῦ [...] ἀπεκρινάμην οὖν ἑμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ ὅτι κτλ. In *apol.* 21 B, inoltre, ne compare un'altra destinata ad avere un posto

Immediato è il riscontro con il passo famoso, già visto, del *Critone*, nel quale Socrate dice di aver dato retta da sempre soltanto a quel λόγος che al suo esame apparisse il migliore: qui λόγος – s'è detto *[cap. 2, p. 104] – equivale pienamente a “discorso” nella sua concretezza verbale; ma giova anche aggiungere – e proprio in relazione al profilarsi di un “dialogo dell'anima con se stessa” – che, nella misura in cui l'aspetto verbale del λόγος è suscettibile di passare in secondo piano (un “discorso interiore” può anche essere verbalmente non espresso), il termine si dispone ad assumere il significato più determinato di “ragione”, ben distinto anche dalla sua eventuale ed esteriore traduzione verbale.

Benché sappia solo di non sapere, Socrate, invece di chiudersi in un atteggiamento scontroso di scettica e ironica indifferenza, si impegna a fondo nella sua “ricerca” per adempiere alla sua missione, tanto da affrontare il processo e la morte. Quali la ragione e il fondamento di questo impegno? La risposta definitiva a questa domanda si trova, ancora una volta, nell'*Apologia*.

Nel primo discorso (*apol.* 28 B-D e 39 A-B) Socrate avverte che, a chi lo rimproverasse di non provare vergogna a comportarsi in modo tale da correre pericolo di morire, egli avrebbe da opporre questo δίκαιος λόγος: chi non voglia essere spregevole, non deve agire in base al calcolo delle possibilità che ha di vivere e di morire, ma preoccuparsi soltanto se quello che fa è giusto o ingiusto, se è un'azione da uomo buono o malvagio; altrimenti bisognerebbe ritenere φαῦλοι tutti gli eroi morti a Troia, e soprattutto Achille³⁴.

di grande rilievo in questo contesto, e cioè συνειδέναι (ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοιδα ἑμαυτῷ σοφὸς ὢν), che indica “l'essere consapevoli tra sé e sé” («io sono con me stesso ben consapevole ...»). In *Euthyphr.* 4 C: ἴσον γὰρ τὸ μίαισμαι γίγνεται ἐὰν συνῆς τῷ τοιούτῳ συνειδώς (cfr. anche *apol.* 34 B e *Protag.* 348 B), invece, è conservato quello che sembra essere il significato più originario dell'espressione, e cioè il “consapere” qualcosa insieme a un altro. Ciò chiarisce il passaggio semantico *[cap. 6, p. 326] da “essere complice” (con altri) a “essere consapevole” (con se stesso), e quindi il fatto che il termine sia adoperato in seguito per indicare la “coscienza”. Cfr. ancora *apol.* 22 C-D (ἑμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ); *Ion* 533 C (ἐκεῖνο ἑμαυτῷ σύννοιδα ὅτι κτλ.); *symp.* 216 A-B, ecc. Buone analisi della storia semantica di συνειδέναι e συνειδήσις (termine che tuttavia non ricorre in Platone) in RODGERS [1969], e in CANCRINI [1970].

³⁴ Questa, detto per inciso, è la classica impostazione socratica del problema del “coraggio” (ἀνδρεία), non essendo questa virtù altro che “conoscenza” di ciò che deve essere temuto (l'ingiustizia) e di ciò che non deve essere temuto (la giu-

Paragonando il suo comportamento a quello di Achille, il quale non fa alcun conto della morte e vendica l'uccisione di Patroclo, piuttosto che coprirsi di vergogna per viltà (28 B-D), Socrate mostra di accettare in qualche misura i valori (con le connesse virtù competitive: l'eccellenza, il coraggio, l'abilità, ecc.) che, a partire da Omero, erano stati propri della morale tradizionale, e che caratterizzano quella che è stata chiamata la "civiltà della vergogna": se i suoi valori vengono traditi o se non si ha successo nella loro realizzazione, la sanzione è appunto la "vergogna". A questo senso di "vergogna" si appellano i giurati, ma anche Critone, quando esorta Socrate a fuggire per evitare a se stesso la vergogna della condanna, e agli amici quella di non essere stati capaci di salvarlo (*apol.* 28 B e *Crit.* 45 D-46 A).

Questo parallelo Socrate-Achille può essere arricchito di ulteriori elementi: all'inizio del *Critone*, quando Critone va a trovare Socrate, che sta ancora dormendo, per informarlo che è imminente l'arrivo della nave di Delo e che, quindi, il giorno dopo dovrà morire, Socrate gli racconta il sogno che ha appena fatto e che gli fa presagire che non sia così prossima la sua ultima ora (43 A-44 B). In questo sogno alcuni studiosi³⁵ hanno visto una fitta trama di riferimenti al canto IX dell'*Iliade*, che vanno al di là del fatto che Socrate e Critone ironicamente ripetano, e reinterpretino filosoficamente, le parole con le quali Odisseo e gli altri ambasciatori di Agamennone cercano di persuadere Achille, il quale però rifiuta, a riprendere a combattere con l'esercito Acheo. Oltre alla citazione del verso 363 fatta da Socrate stesso, infatti, bisogna pensare che Platone avesse in mente anche i versi 410-6, dove Achille afferma che la madre Teti (altrettanto bella quanto la donna del sogno di Socrate) gli ha prospettato due possibilità: o rimanere a combattere a Troia, dove troverà la morte, ma anche un'immensa gloria, oppure tornare in patria, sfuggendo alla morte e tuttavia compromettendo in modo irrimediabile la sua fama. Il dilemma di Socrate (morire per tener fermi i propri principi o fuggire) è molto simile a quello di Achille e, come Achille, Socrate

stizia): come tale essa si risolve completamente in quella più generale "scienza del bene e del male" che è al centro delle riflessioni socratiche. E avremo modo di tornare (nel sesto capitolo) sui decisivi sviluppi che questa concezione del coraggio avrà nel *Protagora* e nel *Lachete*.

³⁵ Per esempio PAYNE [1983], e S. KRAMER [1988].

preferisce morire piuttosto che fuggire in Tessaglia (evidente anche l'allusione a Ftia, patria dell'eroe).

Come Achille rimane saldamente al posto assegnatogli, perché più di ogni altra cosa teme la viltà e la vergogna, così anche Socrate si sente obbligato a rimanere saldamente nel posto che gli è stato assegnato dalla divinità: entrambi, dunque, preferiscono la morte (perché non la temono) alla vergogna di non fare ciò che ritengono bene. Nel contesto etico dei loro comportamenti si stabilisce però una differenza fondamentale, perché Achille si attiene al principio, che Socrate invece nettamente respinge, che sia giusto restituire il male ricevuto. In effetti Socrate crede di poter conservare valori competitivi della "civiltà della vergogna" all'interno di una concezione morale radicalmente nuova, fondata sulle cosiddette "virtù collaborative", che prefigura un nuovo modello di giustizia.

Qual è allora il fondamento della doverosità di preoccuparsi soltanto se ciò che si fa è giusto o ingiusto? È su questo terreno che la problematica del διαλέγεσθαι trova il decisivo riscontro della sua importanza e restituisce all'*Apologia* tutta la pienezza del suo significato filosofico. Socrate ribadisce infatti, subito dopo, come verità di principio che, rispetto a ciò che può essere turpe (αἰσχρόν), si deve rimanere saldi al proprio posto, sia che uno lo abbia scelto in quanto lo riteneva il migliore, sia che gli sia stato assegnato da chi ha il diritto di comandare. Nelle parole di Socrate si intrecciano due motivazioni cogenti: scelta personale e rispetto di un'autorità superiore. Se egli ritenne giusto combattere a Potidea, ad Amfipoli e a Delio e non abbandonare il posto assegnatogli dai "comandanti" (ἄρχοντες) terreni, anche mettendo a repentaglio la sua vita, a maggior ragione ha il dovere di non abbandonare quello assegnatogli da un ἄρχων ben più importante, e cioè dal dio:

«Qui invece ordinandomi il dio, almeno come ho potuto intendere e interpretare io quest'ordine, che dovessi vivere filosofando e adoprarmi di conoscere me stesso e gli altri (φιλοσοφοῦντα με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους), qui, dico, [sarei colpevole se] per paura della morte e d'altro simile male, avessi disertato il posto che il dio mi aveva assegnato» (28 E).

Tra questo passo dell'*Apologia* e quello, già più volte richiamato, del *Critone*, in cui Socrate dichiara di aver sempre dato retta soltanto a quel λόγος che al suo esame gli apparisse il migliore, non c'è quel con-

trasto che vi si è voluto vedere, ove si rammenti che ciò che il dio ha ordinato a Socrate è di dar retta solo al ragionamento migliore e che, secondo Socrate, si può capire ciò che la divinità ordina appunto solo dando retta al ragionamento migliore. La divinità cui allude Socrate è quindi ben diversa dalle divinità olimpiche, che sono causa non solo del bene ma anche del male, essendo capaci di dire menzogne.

Se Socrate ora contravvenisse al dettato dell'oracolo per timore della morte, ritenendo di essere sapiente senza esserlo veramente, allora sì che effettivamente meriterebbe l'accusa di non credere negli dei. Temere la morte, poi, non è altro che credere di sapere, senza sapere: nessuno infatti sa se la morte non sia per avventura il "massimo bene" (μέγιστον ἀγαθόν) per l'uomo, e tutti la temono come se sapessero con certezza che è il male peggiore: tutti meno Socrate, il quale come non sa nulla "circa l'aldilà" (περὶ τῶν ἐν Ἄιδου), così neppure crede di sapere. Però, arrivato a questo punto, quello stesso Socrate, sempre dubitante e che sa solo di non sapere, dichiara di sapere almeno una cosa con assoluta certezza:

«Ma commettere ingiustizia e non obbedire a chi è migliore di noi, sia dio sia uomo, questo so bene che è cosa vergognosa e turpe. E dunque, davanti ai mali che so esser mali, non accadrà mai io tema e fugga quelli che io non so se per avventura non siano beni» (29 B).

Queste parole gravi, specialmente se confrontate con il tono abitualmente leggero del discutere socratico, hanno tutto il pathos di una solenne professione di fede nell'assoluto valore di un criterio supremo di comportamento: e allora anche l'omaggio all'autorità del comando divino, lungi dal porsi a fondamento della doverosità, appare subordinato a una valutazione e a un riconoscimento personale di ciò che è bene³⁶. Quindi, in perfetta coerenza con quello che vedremo risultare dall'*Eutifrone*, Socrate ubbidisce al dio non perché è dio e, per principio, gli sia dovuta obbedienza, ma perché valuta il suo comando conforme a ciò che egli ritiene "il meglio" (τὸ βέλτιστον); è quindi τὸ βέλτιστον a costituire il criterio.

Così, quando Socrate immagina che gli Ateniesi gli dicano di essere disposti a lasciarlo libero purché egli smetta «di passare il tempo

³⁶ Cfr. *supra*: ὥς ἐγὼ φήθην τε καὶ ὑπέλαβον.

in siffatte ricerche (ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσῃ διατρίβειν)», egli ribadisce di dovere ubbidire piuttosto al comando del dio che a loro, e di sentirsi obbligato, pertanto, a continuare nell'esortarli, come ha fatto da sempre, a non preoccuparsi del corpo né delle ricchezze, né della "reputazione" (δόξα), né dell'"onore" (τιμή), ma a prendersi cura (ἐπιμελεῖσθαι) dell'"intelligenza" (φρόνησις), della "verità" (ἀλήθεια) e, soprattutto, dell'"anima" (ψυχή), affinché essa diventi la migliore possibile; e così conclude:

«E se taluno di voi dirà che non è vero, e sosterrà che se ne prende cura, io non lo lascerò andare senz'altro, né me ne andrò io, ma sì lo interrogherò, lo studierò, lo confuterò (ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω); e se mi paia ch'egli non possenga virtù ma solo dica di possederla, io lo svergognerò dimostrandogli che le cose di maggior pregio egli le tiene a vile e tiene in pregio le cose vili. E questo io lo farò a chiunque mi capiti, a giovani e a vecchi, a forestieri e a cittadini, e più ai cittadini, a voi, dico, che mi siete più strettamente congiunti. Ché questo, voi lo sapete bene, è l'ordine del dio; e io sono persuaso non ci sia per voi maggior bene nella città di questa mia obbedienza al dio [...]. Per tutto ciò, lasciate che io ve lo dica, o Ateniesi: o diate retta ad Anito o non gli diate retta, o mi assolviate o non mi assolviate, siate in ogni modo persuasi che io non farò mai altrimenti che così, neanche se non una soltanto ma più volte dovessi morire» (29 E-30 C)³⁷.

Di nuovo una dichiarazione esplicita del valore assoluto del διαλέγεσθαι, ma non come strumento o "metodo dialettico" di conoscenza del "sommo bene", bensì, esso stesso, realizzazione del "sommo bene".

Nell'ambito di questa considerazione, poi, l'ἐξετάζειν e l'ἐλέγχειν, tanto spesso invocati da Socrate, non sono, neppure essi, strutture formali di un metodo, da codificare in quanto tali, ma si realizzano senza residui nel procedere del διαλέγεσθαι. In altri termini Socrate non si preoccupa di teorizzare il "dialogo" nella forma di una logica e di una metodologia, ma si sforza di metterlo in pratica in ogni circostanza della vita come il supremo dovere e il supremo bene morale.

³⁷ Per tutta questa parte della difesa di Socrate rinvio all'analisi di BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 128-37 e 137-54, i quali (pp. 154-67) hanno mostrato che anche qui non è da vedere un atto di arroganza di Socrate nei confronti dei giudici, ma qualcosa che è intimamente legato alle sue convinzioni più profonde.

Il problema se sia possibile un “dialogo”, come ambito all’interno del quale soltanto qualsiasi “logo” può avere la pretesa di far valere le proprie ragioni, senza che questo stesso “dialogo” sia fondato su un “logo del dialogo”, cioè senza una teoria che lo legittimi e lo giustifichi è un problema complesso e difficile, in cui pure risiede un aspetto essenziale della genesi del platonismo dal socratismo.

Per ora conviene però completare il quadro concettuale che si disegna nell’*Apologia*. In un altro brano di particolare solennità (39 C-D 9), congedandosi dai giudici che hanno votato per la sua condanna a morte, Socrate fa loro una profezia: voi pagherete – dice – una τιμωρία assai più grave di quella che mi avete inflitta, perché voi avete votato per la mia condanna a morte illudendovi così di esimersi dal rendere conto (διδόναι ἔλεγχον) della vostra vita; ma a voi capiterà esattamente il contrario: più numerosi ancora, infatti, saranno quelli che ve ne chiederanno conto (οἱ ἐλέγχοντες), tutta gente che ora io tenevo a freno senza che voi ve ne accorgeste; in verità l’unico modo dignitoso ed efficace di liberarvi da rimproveri è quello di mutar vita, e non di mandare a morte chi vi rimprovera!

Si consideri anche come Nicia, nel *Lachete*, si premuri di avvertire Lisimaco sul modo di agire di Socrate:

«Non mi sembra che tu sappia che chi si trovi a ragionare con Socrate, come capita, ed entri in conversazione con lui (διαλεγόμενος), qualunque sia il soggetto in discussione, è trascinato torno torno ed è forzato a continuare finché non casca a render conto di sé (διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον), del modo in cui ha trascorso la sua vita; e una volta che c’è cascato Socrate non lo lascia più, prima di averlo passato al vaglio ben bene e in ogni parte. [...] Per quanto dunque sta a me, non m’è affatto insolito né d’altra parte invisibile passare sotto il vaglio (βασανίζεσθαι) di Socrate, ché anzi già da tempo sentivo che, con Socrate presente, il discorso non sarebbe stato più sui ragazzi, ma su noi stessi» (187 E-188 B)³⁸.

Prontamente interviene Lachete a far presente che, a seconda della stima che gli ispira l’interlocutore, egli si comporta o da φιλόλογος (nel senso di amante dei discorsi e quindi tale che volentieri ἀποδέχεται τὰ λεγόμενα) o da μισόλογος (188 E); *[cap. 1, p. 43 e

³⁸ Cfr. anche *Gorg.* 500 B-C, e su ciò vedi VLASTOS [1983b] p. 37, e DORION [1997] pp. 34-9.

cap. 7, p. 380] e benché non abbia pratica dei discorsi di Socrate, avendo avuto però modo di apprezzarne le azioni, si comporterà certamente da φιλόλογος: volentieri si sottoporrà al suo esame (ἡδιστ' ἂν ἐξεταζοίμην ὑπὸ τοῦ τοιούτου) e perciò lo invita a istruirlo e a esercitare su di lui il suo controllo critico. Pronunciate da interlocutori senza preconcetti, queste espressioni, διαλέγεσθαι, ἐξετάζειν, ἐλέγχειν, λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι, ci ripropongono puntualmente tutti i tratti del fondamentale principio etico di Socrate.

Nella terza parte dell'*Apologia* (30 C 1-35 D 8), Socrate di nuovo ammonisce gli Ateniesi: se sarà condannato ciò sarà un male non tanto per lui quanto per loro, poiché non è possibile che un uomo buono sia danneggiato da uno malvagio, e quindi quanto sta per dire lo dirà non tanto per difendere se stesso ma piuttosto per evitare che i suoi concittadini commettano l'errore di condannarlo "contro il dono del dio". Siamo ben lontani da un atto di arroganza nei confronti dei giudici, intimamente legato com'è questo monito di Socrate alle sue convinzioni più profonde: man mano che la sua sorte appare sempre più irrimediabilmente compromessa, Socrate, invece di scoraggiarsi di fronte all'incomprensione che lo circonda, esalta la sua fede nel valore assoluto del suo principio etico e la sua valutazione di esso come μέγιστον ἀγαθόν.

Nel secondo discorso ai giudici³⁹ Socrate, ormai riconosciuto colpevole, dovendo in base alla normale procedura processuale proporre la pena che ritiene di meritare, chiede il mantenimento a pubbliche spese nel Pritaneo, cioè il massimo onore cui un Ateniese potesse aspirare. A questo punto la frattura con la πόλις si fa irreparabile: se la prima votazione che lo riconosceva colpevole si era imposta un piccolo scarto di voti, quella che fisserà la condanna a morte registrerà un divario assai maggiore. Ma il sempre più grave precipitare degli eventi non turba la serenità del giudizio di Socrate. Si veda ad esempio quel che egli dice sull'eventualità di autocondannarsi all'esilio (e si noti che, se lo avesse proposto, quasi certamente gli sarebbe stato concesso, perché – al pari della pena capitale – avrebbe realizzato lo scopo principale della condanna, e cioè l'estromissione del reo dalla πόλις come è detto esplicitamente in *Crit.* 52 C). Solu-

³⁹ Sul questo discorso di Socrate cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 168-70, e BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 210-34.

zione inaccettabile, dice Socrate, perché solo uno smodato amore della vita (πολλὴ φιλοψυχία) potrebbe fargli credere, e lui non è così sciocco, che quei λόγοι e quelle διατριβαί, tanto intollerabili per i suoi concittadini, verrebbero invece tollerati da stranieri. E che vita sarebbe mai per lui quella dell'esilio? E, infine, se si comportasse in esilio come si è comportato in patria, come non pensare che si arriverebbe alle medesime drammatiche conseguenze? Socrate prosegue:

«Qui forse uno potrebbe dirmi: “Ma silenzioso e quieto, o Socrate, non sarai capace di vivere dopo uscito di Atene?”. Ecco la cosa più difficile di tutte a persuaderne alcuni di voi. Perché se io vi dico che questo significa disobbedire al dio, e che perciò non è possibile io viva quieto, voi non mi credete e dite che io parlo per ironia (εἰρωνευομένῳ); se poi vi dico che proprio questo è per l'uomo il bene maggiore (μέγιστον ἀγαθόν), ragionare (τοὺς λόγους ποιεῖσθαι) ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali mi avete udito disputare (διαλεγομένου), e far ricerche su me stesso e su gli altri (καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος) e che una vita che non faccia di cotali ricerche non è degna d'esser vissuta (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ): s'io vi dico questo, mi credete anche meno. Eppure la cosa è così com'io vi dico, o cittadini; ma persuadervene non è facile» (*apol.* 37 E-38 A).

Appare ormai chiaro che quanto Socrate ha detto finora circa il “comando del dio” non attiene alla sostanza della sua argomentazione, ma a una sorta di concessione al comune modo di pensare. La sua motivazione di fondo (l'impossibilità di derogare al principio etico fondamentale) doveva sembrargli tutt'altro che immediatamente persuasiva; ma di qui anche la sua consapevolezza che tale concessione alla religiosità comune, in qualche misura, potesse essere avvertita come una sorta di “simulazione ironica” dai suoi ascoltatori, i quali, avendolo accusato di empietà, evidentemente non dovevano attribuirgli una fede nel senso comune e tradizionale del termine.

Tuttavia, per spiegare la sua motivazione di fondo Socrate ritorna a tale concessione, quando si rivolge a quei giudici che hanno votato contro la sua condanna a morte: se, da quando è uscito di casa la mattina, non si è mai sentito trattenere dal segno demonico, ciò significa che tutto quel che è successo non è stato un male e anzi è senz'altro da sperare che sia stato un bene. E persino la morte può essere un bene, perché delle due l'una: o essa è un annullamento totale, oppure un trasmigrare – a quel che si racconta – verso un altro

luogo. Nel primo caso la morte è senz'altro un guadagno, perché significa l'affrancamento totale dalla sensibilità e quindi anche dai dolori e dalle angustie: essa è allora paragonabile a un sonno senza sogni, quale persino il Gran Re desidererebbe⁴⁰.

Ma se è vero il secondo caso ed è vero che nell'aldilà ci sono tutti i defunti, quale bene e quale felicità maggiore dell'occasione di poter incontrare veri giudici, come Minosse, Radamante, Eaco, Tritotemo e tutti gli altri semidei che furono giusti in vita? Lì potrà intrattenersi con Orfeo, Museo, Esiodo e Omero: chi non vorrebbe meritare un tale destino? Cosicché Socrate può concludere dicendo che sarebbe disposto a morire mille volte, se tutto questo fosse vero. Senza contare che nell'aldilà potrà confrontare la sua sorte con quella di Palamede, di Aiace Telamonio e di tutti gli altri accusati e condannati ingiustamente.

Ma infine τὸ μέγιστον, la cosa più grande:

«Seguire anche colà, come facevo qui, a studiare e a ricercare (ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα) chi è davvero sapiente e chi solo crede di essere e non è. Quanto darebbe uno di voi, o giudici, per interrogare e conoscere (ἐξετάσαι) colui che condusse contro Troia il grande esercito, oppure Odisseo, o Sisifo, e quanti altri innumerevoli si possono ricordare, uomini e donne? Ragionare colà con costoro e viverci insieme e interrogarli (οἷς ἐκεῖ διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι καὶ ἐξετάζειν), sarebbe davvero il sommo della felicità. Senza dire poi che, per codesto, non c'è pericolo quelli di là mandino a morte nessuno; essi, che oltre a essere, per altri motivi, più felici di noi, anche sono ormai per tutta l'eternità immortali, se è vero quel che si dice» (41 B-C).

Con queste parole viene sancito definitivamente il valore assoluto del διαλέγεσθαι come "sommo bene": in qualunque situazione noi possiamo trovarci, in questo mondo o in un altro, il nostro dovere è di attuare questo "sommo bene". Lungi dal condizionare il nostro comportamento nella vita terrena, la vita oltremondana, se c'è, è invece anch'essa condizionata, come quella terrena, dal questo dovere. E così, l'eventuale immortalità dell'anima non costituisce un problema: essa non ha né un valore preliminare né il valore di una

⁴⁰ Sulla concezione socratica della morte e sulle differenze tra l'*Apologia* e il *Fedone* cfr. LUPER-FOY [1991] pp. 217-22.

garanzia metafisica al fine della determinazione del nostro dovere (come sarà, invece, più tardi per Platone). La vita oltremondana è semmai una fase ulteriore di attuazione del nostro dovere morale: e che questo dovere si qualifichi poi anche come la suprema felicità è una chiara conferma di quanto sia socratica questa pagina platonica.

Contro la tesi, formulata da Burnet e Taylor, che nell'*Apologia* (anche se con maggiore circospezione) e nel *Critone* sia possibile documentare l'adesione di Socrate alla fede orfico-pitagorica sull'immortalità dell'anima si è giustamente notato⁴¹ che, se questo fosse stato il suo credo, egli non avrebbe mancato di affermarlo davanti alla giuria. Invece il modo in cui Socrate tratta dell'aldilà nell'*Apologia* è un *unicum*, come è stato sottolineato da molti⁴². La posizione di Socrate rispetto al problema dell'immortalità e le differenze rispetto al *Gorgia* sono state più volte messe in rilievo⁴³, e non può essere condivisa l'ipotesi⁴⁴ che, se nell'*Apologia* Socrate non si pronuncia nettamente a favore dell'immortalità dell'anima, è perché vuole semplicemente far comprendere al suo pubblico che, anche prendendo per buone le idee correnti, la morte non è un male. Né risulta accettabile che la concezione della morte o come un sonno profondo o come una migrazione dell'anima non esprimerebbe le autentiche convinzioni di Socrate⁴⁵, tanto che le differenze a questo proposito tra l'*Apologia* e il *Fedone* sarebbero da spiegare con la diversità dei destinatari del discorso (nel primo caso i giudici popolari, nel secondo pochi e fedeli discepoli)⁴⁶.

In questo ragionamento socratico è poi stata riconosciuta la forma del "dilemma costruttivo" (se *a* allora *p*; se *b* allora *p*; ma o *a* o *b*; quindi *p*)⁴⁷, che però nello specifico caso produrrebbe una fallacia, perché *a* e *b* non esauriscono il campo delle possibili descrizioni della morte. Tale fallacia sarebbe deliberata perché Socrate non sosterrebbe seriamente la *a*, mentre assumerebbe la *b* nel senso specifico

⁴¹ Già da FERGUSON [1913] *[cfr. *supra* nota 8], e da CALOGERO [1926]; cfr. anche JAEGER [1936] II, pp. 66-7, e BRÖCKER [1964] pp. 21-2.

⁴² Vedi per esempio TH. MEYER [1962] pp. 163-7.

⁴³ Cfr., per tutti, STEFANINI [1949] I, pp. 82-8.

⁴⁴ Esposta da DE STRYCKER [1950].

⁴⁵ Cfr. FARIAS [1961], HOERBER [1966], ARMLEDER [1966].

⁴⁶ Cfr. ERBSE [1975].

⁴⁷ Cfr. ROOCHNIK [1985].

che «la morte è una migrazione dell'anima in una comunità nella quale è possibile filosofare»; questa proposizione sarebbe infatti indirizzata a coloro che avevano votato in favore della sua assoluzione, come incoraggiamento a dedicarsi alla filosofia e di speranza per tutti, eliminando la paura della morte. Sta di fatto, però, che, come ora vedremo, l'interpretazione più naturale delle parole di Socrate porta a concludere che le alternative proposte esauriscano effettivamente le possibilità relative alla morte, mentre in quella adesso ricordata il modo di intendere le proposizioni del dilemma ha tutta l'aria di un espediente.

L'argomento di Socrate può essere agevolmente difeso⁴⁸, rivendicandone la coerenza con la sua filosofia. Molto opportunamente è stato messo in luce⁴⁹ che l'idea esposta da Socrate per cui la morte, qualora fosse un sonno senza sogni, sarebbe comunque un bene, non è un'argomentazione retorica: assodato che per Socrate il sommo bene è vivere dialogando ed esaminando, la morte come annientamento è preferibile non certo a questa sua scelta di vita, ma solo a quella cui sarebbe costretto a vivere dopo la condanna. Se infatti egli fuggisse o andasse in esilio, non solo gli sarebbe preclusa la filosofia (come nella morte, se questa è annientamento), ma commetterebbe anche un atto contrario alla giustizia, cosa che invece non gli accadrà accettando di morire: è il massimo bene che determina il comportamento in questa vita e nell'altra, e tutto ciò in piena coerenza con quel che Socrate intende con il termine "anima".

Si è peraltro sostenuto⁵⁰, sulla base della presupposta adesione di Socrate al pitagorismo e della ben nota tesi del sostanziale socratismo di Platone fino al *Fedone*⁵¹, che Socrate è il vero creatore del concetto

⁴⁸ Cfr. BRICKHOUSE-SMITH [1989a], e RUDEBUSCH [1991].

⁴⁹ Cfr. CALEF [1992].

⁵⁰ Cfr. BURNET [1915-16] e [1924] p. 122.

⁵¹ Eguale allusione si è voluta vedere anche in *Protag.* 352 B. Contro le tesi di Burnet cfr. già ZELLER II 1 [1922] p. 525 n. 2 e, più di recente, MONTUORI [1996]. JAEGER [1936] trad. it. II, p. 62, ha scritto: «In questa concezione l'anima è staccata dal corpo con lo stesso taglio netto che la divide dai beni esteriori, ed è così fondata, con questa separazione di anima e di corpo, la gerarchia socratica dei valori e insieme una teoria dei beni che pone i beni dell'anima al gradino più alto, al secondo quelli del corpo e al più basso i beni esteriori, come ricchezza e potere». Socrate è il primo in cui sia possibile rintracciare il «tono appassionato e urgente, quasi di evocazione, con cui si parla della ψυχή e ciò ha avuto un effetto decisivo

di anima e che nell'*Apologia* le parole già citate, χρημάτων [...] δόξης καὶ τιμῆς [...] φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας (29 D), implicano una dottrina della tripartizione dell'anima. La critica moderna è del resto generalmente convinta che Socrate credesse nell'esistenza dell'anima distinta dal corpo e nella sua immortalità, ma è anche arrivata a sottolineare⁵² il carattere paradossale della concezione socratica dell'anima, nel senso che, da un lato per Socrate l'anima è l'unica cosa degna di salvezza e solo tramite la conoscenza tale salvezza è possibile, dall'altro egli afferma di non sapere nulla.

Abbiamo visto, però, quanto poco un ripiegamento interioristico o una speranza escatologica appartengano all'orizzonte socratico. Rispetto alla tradizione omerica che concepisce l'anima come soffio vitale e come immagine impallidita dell'uomo, e che intende la sua separazione dal corpo come un suo sostanziale impoverimento; e rispetto alla tradizione orfica, che, all'opposto, concepisce la separazione dell'anima dal corpo come una liberazione e una purificazione e quindi come un fatto positivo e un arricchimento (tradizione quest'ultima che, come si sa, avrà sviluppi importantissimi nell'ulteriore pensiero platonico), Socrate sposta la considerazione dal piano vitali-

nello svolgimento ulteriore della concezione dell'anima. Ha avuto torto quindi Rohde (influenzato dal giudizio negativo di Nietzsche) a passare quasi del tutto sotto silenzio Socrate nel suo classico libro sull'anima, anche se certamente si deve riconoscere che Socrate non ha portato contributi importanti in ciò che per Rohde è veramente essenziale (il culto delle anime e la fede nella loro immortalità)». Ma anche Jaeger sembra enfaticamente ciò che Socrate intendeva con l'espressione ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, sulla quale cfr. i dati e la bibliografia moderna in MAGALHÃES-VILHENA [1952] pp. 51-5, 59 n. 2, 78 n. 1, e TH. MEYER [1962] pp. 92-100. Per un esame del concetto di anima in Socrate e Platone con riferimenti alla cultura greca in generale cfr. EHNMARK [1946], GUTHRIE [1957], SARRI [1975]; GUTHRIE IV [1975] pp. 89-90; CLAUS [1981], SOLMSEN [1983], che tendono in generale a sottolineare più gli elementi di continuità tra Socrate e Platone che quelli di discontinuità, e ad attribuire anche a Socrate l'esplicita affermazione dell'immortalità dell'anima. Interessanti considerazioni anche in VEGETTI [1989], il quale ha sostenuto che proprio con Socrate «il tema dell'anima esce dal contesto religioso, proprio di orfismo e di pitagorismo, per diventare [...] il fulcro del discorso morale. [...] Il tema dell'anima è dunque portato di fronte alla città: c'è, in questo, una laicizzazione, che lo sottrae al contesto iniziatico delle sette religiose e il tentativo di una mediazione difficile tra due culture allogene» (pp. 90-1). Tuttavia questa mediazione risulterà alla fine impossibile.

⁵² Cfr. VLASTOS [1964].

stico e da quello catartico a quello etico: ἐπιμελῆσθαι τῆς ψυχῆς non significa quindi né preoccuparsi di restare in vita, né preoccuparsi della purificazione e dell'immortalità dell'anima; e non significa neppure preoccuparsi del "privato" a preferenza del "pubblico". Significa invece preoccuparsi della vita morale dell'anima, affinché essa diventi la migliore possibile (ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται) e possa così attuare il bene e in privato e in pubblico (ιδίᾳ καὶ δημοσίᾳ). In altri termini, l'ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς si risolve totalmente nell'ἐπιμέλεια τῆς ἀρετῆς⁵³, e la doverosità del prendersi cura della propria anima consiste nel dialogare. Come il διαλέγεσθαι socratico si oppone alla πειθῶ sofistica, così il socratico invito a ἐπιμελῆσθαι τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται si oppone a quel "diventare migliori" (βελτίων γίγνεσθαι) e a quel "progredire verso il meglio" (ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι) che Protagora vanta come frutto del suo magistero (*Protag.* 318 A-B), e che all'esame di Socrate si rivela privo di ogni contenuto. Per questo Socrate, sempre nel *Protagora* (313 A-314 B), rimprovera al giovane Ippocrate di decidere sconsideratamente proprio quando è in gioco la cura dell'anima da lui stesso considerata più importante di quella del corpo: ἐν ᾧ πάντ'ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, espressione da intendere sia nel senso che l'anima è la fonte della vita morale sia nel senso che è la fonte della felicità⁵⁴.

⁵³ E così infatti interpreta Critone quando dice: χρὴ δὲ ὅπερ ἄν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἀνδρείος ἔλοιτο, ταῦτα αἰρεῖσθαι, φάσκοντά γε δὴ ἀρετῆς διὰ παντὸς τοῦ βίου ἐπιμελῆσθαι (cfr. *Crit.* 45 D e anche 47 E-48 A); ancora: 47 A-48 A. Sempre sul tema dell'ἐπιμέλεια (o θεραπεία) τῆς ψυχῆς, cfr. *apol.* 30 A-B, 30 E, 36 C (e per la distinzione che vi compare tra l'uomo e ciò che non si identifica con lui, ma soltanto gli appartiene: πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελῆσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθῆναι, non pare condivisibile la tesi di NATORP [1903] p. 9, e cioè che in questo contesto "anima" sia sinonimo di "concetto" e di "verità"). Cfr. anche *Crit.* 47 D, dove Socrate dice che se non si dà retta a colui che è competente διαφθεροῦμεν ἐκεῖνο καὶ λαβησόμεθα, ὃ τῷ μὲν δικαίῳ βέλτιον ἐγίγνετο, τῷ δὲ ἀδίκῳ ἀπώλλυτο. Dove, come ha ben chiarito CALOGERO [1937a] (*ad loc.*, p. 19), quell' ἐκεῖνο è l'anima, la personalità morale, ma è significativo il fatto che essa non sia ancora designata con il nome che la designerà costantemente in seguito. Sempre su questo tema cfr. *Alcib.* I 127 E-134 B; *Charm.* 154 E; *Lach.* 185 B-E, 190 C. Cfr. anche *Hipp. min.* 375 A (ψυχὴ ἵππου, e *Crit.* 48 A-52 B, con il cit. commento di Calogero, *ad loc.*, pp. 20-6).

⁵⁴ Cfr. CALOGERO [1937b], *ad loc.*, p. 17 (anche a proposito dei μαθήματα come cibi dell'anima).

D'altro canto i motivi dell'ἐπιτρέφειν τὴν ψυχὴν e del θεραπεύειν τὴν ψυχὴν o ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς confermano quel parallelismo tra corpo e anima, tra medicina e filosofia, tra φάρμακον e λόγος di cui si comincia a discutere in questa età già in ambiente sofistico e che sarà ulteriormente sviluppato da Platone⁵⁵. Nel *Protagora* si parla dei μαθήματα come cibi dell'anima, il cui acquisto è molto più pericoloso di quello dei cibi (σιτία) del corpo perché, una volta assorbiti, non si possono più buttare via, anche se dannosi: essi non rappresentano qualcosa di meramente teorico, che l'anima possa assimilare senza con ciò mutare nelle sue pratiche virtù e tendenze, ma costituiscono motivi determinanti, che spingono irresistibilmente al bene o al male, a seconda che siano, essi stessi, buoni o cattivi (314 A). Sul valore terapeutico dei λόγοι è da tenere presente anche tutta la parte iniziale del *Carmide*, in cui, sia pure non senza ironia, Socrate esordisce con l'idea che i mali del corpo non possono essere curati se contemporaneamente non si cura anche l'anima (154 D, 156 E, 157 A)⁵⁶.

Una serena disamina dei testi, come si vede, è sufficiente a dar conto di quanto e perché la concezione socratica della ψυχή sia diversa da quella più propriamente platonica, che Platone fisserà, lui sì, soprattutto per influenza del pitagorismo, sulla base della netta contrapposizione di "corpo" (σῶμα) e "anima" (ψυχή): è a questa contrapposizione, infatti, che si collegano, in una visione radicalmente dualistica, quelle ulteriori di "sensazione" e "pensiero", di "opinione" e "scienza", di "piacere" e "bene", di mondo sensibile (divenire) e mondo ideale (eternamente identico a se stesso), di vita terrena e vita oltremondana (con il connesso tema della "reminiscenza"): tutte polarità che cominciano a emergere nel *Gorgia* e nel *Menone* e che saranno compiutamente sviluppate nei grandi dialoghi della maturità, ma che sono sostanzialmente ancora inoperanti nella prospettiva filosofica propria dei dialoghi giovanili di Platone.

Tale dunque il significato del διαλέγεσθαι socratico, quale ri-

⁵⁵ Anche se non è ancora un parallelismo ovvio: cfr. in *Protag.* 313 C la domanda di Ippocrate: τρέφεται δέ, ὦ Σώκρατες, ψυχὴ τινί;

⁵⁶ Quanto detto in questa parte del *Carmide* è ripreso in forma più succinta in *Hipp. min.* 373 A, ma inferirne che l'*Ippia minore* è posteriore sarebbe probante solo se fosse vero che un'argomentazione più succinta ne presupponga sempre un'altra più sviluppata sullo stesso tema. Cfr. anche *Protag.* 313 E, e *Gorg.* 455 A.

sulta in primo luogo dall'*Apologia*. E la natura della sua missione, alla quale Socrate non intende derogare («finché respiro e ne sarò capace non cesserò di filosofare»⁵⁷), spiega la ragione del suo rifiuto a partecipare alla vita politica (31C, 32 C-D, 33 A-B): la politica è il regno dell'ingiustizia, cioè di ciò che Socrate sa con certezza essere un male. E la natura della sua missione spiega anche la ragione del suo diniego a farsi maestro di alcuno e la sua scelta di dialogare sempre con tutti. Nella suprema doverosità del διαλέγεσθαι trova la sua più vera giustificazione, infine, come si è già chiarito, il rifiuto di supplicare i giudici, con cui si chiude il primo discorso nell'*Apologia*.

Abbiamo visto come Socrate sottolinei la suprema doverosità del διαλέγεσθαι, affermando che ad essa egli non potrà venir meno a nessun patto, quale che siano le ingiunzioni e la stessa sentenza della città. Con tale suprema doverosità, però, è sembrata ai più contrastare la tesi, con cui si è tradizionalmente identificata la posizione assunta da Socrate nel *Critone*, di assoluta obbedienza alle leggi della città. Per verificare, tuttavia, la consistenza di questo contrasto occorre puntare su un'interpretazione d'insieme di questo dialogo⁵⁸. Troppo spesso la critica ha voluto vedervi solo l'opera d'arte, nella raffigurazione drammatica del comportamento di Socrate in carcere⁵⁹, o la difesa, a beneficio di Socrate, dall'accusa di mancanza di

⁵⁷ Cfr. 29 D: ἕωςπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἶός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν.

⁵⁸ Dell'autenticità e della cronologia del *Critone* s'è già detto nel secondo capitolo, p. 107 nota 35. Come nel caso dell'*Apologia* è impossibile dare un resoconto delle edizioni, dei commenti e degli studi moderni e di tutto il ventaglio delle interpretazioni; ci limiteremo qui a pochi cenni essenziali.

⁵⁹ Cfr. RABE [1897-8]; LILLGE [1916], che ritrovava nel *Critone* i τελικὰ κεφάλαια del γένος συμβουλευτικόν, e poi via via altri studiosi da MEWES [1890] fino a BETHE [1932], per il quale il *Critone* è appunto solo un capolavoro d'arte drammatica e non si devono cercare in esso importanti spunti filosofici. Cfr. anche DE STRYCKER [1971]. GOMME [1958] ha sottolineato che lo studio della struttura drammatica e logica del *Critone* mostra come questo dialogo illustri uno degli aspetti della teoria aristotelica della μίμησις nella *Poetica*, secondo cui l'eroe tragico deve essere buono, ma di una bontà che non oltrepassi troppo quella comune, alla portata degli altri uomini. Anche ROSIVACH [1981] ritiene che il *Critone* non sia un complesso di argomentazioni logiche, ma soltanto uno strumento retorico-letterario che Platone (esponente come Socrate della cultura aristocratica) adotta per convincere l'uditorio (i πολλοί) della giustezza delle scelte di Socrate. Secondo QUANDT [1982] il discorso pronunciato dalle Leggi è ben lungi dall'essere soddisfacente e rispondente ai criteri stabiliti da Socrate stesso per un ragionamento va-

abilità e di coraggio e da quella di inettitudine, a beneficio dei suoi amici: il *Critone* sarebbe quindi tutt'altro che un sostegno in astratto alla tesi della fedeltà del cittadino alle leggi, stanti il significato e il valore strettamente personali della maggior parte delle considerazioni di Socrate⁶⁰. Tutto ciò presenta certamente motivi di verità, ma non può indurre a sottovalutare l'importanza del contenuto e dello spessore filosofico del dialogo, che pure non sempre è stato colto nel suo vero senso.

La critica moderna è stata attratta in modo particolare da questo problema cruciale posto dal dialogo: l'obbedienza alle leggi deve essere incondizionata anche se le leggi sono ingiuste? Quali rapporti ci sono tra l'autorità della legge e i diritti del singolo? Negli argomenti di Socrate si è spesso letta una dichiarazione di subordinazione dell'individuo al valore assoluto delle leggi⁶¹, a cui non si è mancato di attribuire connotazioni di carattere religioso⁶².

Questa questione controversa chiama dunque in causa la coerenza tra le tesi del *Critone* e quelle dell'*Apologia*⁶³. Si possono indi-

lido: si tratta di un brano retorico, inteso più a consolare che non a convincere Critone; la vera giustizia appare solo nella vita oltremondana.

⁶⁰ Cfr. M. CROISSET I [1925] p. 209 sgg., secondo il quale il *Critone* non è il resoconto di una discussione realmente avvenuta, anzi il colloquio con le Leggi desta qualche sospetto, perché i veri motivi per cui Socrate rifiutò di andare in esilio sono piuttosto quelli esposti nell'*Apologia*.

⁶¹ Dopo GROTE I [1865] p. 303, e HILDEBRANDT [1933], cfr. MARTIN [1970], il quale ha sostenuto che il principio dell'obbedienza alle leggi ha per Socrate un valore assoluto e incondizionato e proprio per questo esso è irragionevole. E analoga superiorità della legge sull'individuo e sul suo diritto-dovere alla libertà di coscienza hanno sostenuto MULGAN [1972] pp. 208-12, e MURPHY [1974], il quale ha tuttavia argomentato che anche le leggi sono sottoposte al potere della divinità e che quindi esse possono essere violate solo quando la divinità lo ordina. Un resoconto completo è in KRAUT [1984] p. 5. Cfr. anche WUBNIG, in BOUDOURIS (ed.) [1991] pp. 436-44.

⁶² Come esponenti di questa tendenza si possono ricordare A.E. TAYLOR [1926] pp. 167-73: per Socrate la vista delle leggi è ciò che per un cristiano è la vista della croce; e cfr. anche GUARDINI [1945], e MARCELLUSI [1953]. HILDEBRANDT [1933] ha visto nel *Critone* il documento (dopo l'*Apologia*) di un programma di collaborazione politica tra il cittadino e le leggi (cfr. anche STEFANINI [1949] I, pp. 29-38, e KENDALL [1958-9]).

⁶³ MCKEON [1964] ha sostenuto la piena coerenza tra il contenuto del *Critone* e la vita di Socrate nel suo complesso, ove la decisione finale di non fuggire

viduare, in linea di massima, tre opzioni interpretative: la prima di esse sostiene l'insanabilità della contraddizione tra l'*Apologia* e il *Critone*, tra la critica molto netta che Socrate muove al giudizio reso contro di lui e la sua sottomissione a questo giudizio, tra l'affermazione di Socrate, secondo la quale egli non abbandonerà la filosofia, neppure se la città dovesse ordinarglielo e il principio per cui ogni cittadino deve obbedire alle leggi della città⁶⁴.

rappresenta la logica conseguenza delle sue precedenti scelte. Cfr. anche GREENBERG [1965], che insiste sul tema della scelta consapevole, deliberata ed eroica di Socrate di essere processato, di essere condannato a morte e di subire la condanna (circostanze che potevano tutte essere evitate o quantomeno attenuate): la scommessa azzardata da Socrate serve a confermare la coerenza del suo atteggiamento, volto a rimanere a qualunque costo fedele a un'immagine eroica di se stesso, mentre Critone impersona il tipo dell'uomo pratico, che adotta i comportamenti in funzione delle situazioni; su questa base l'A. risolve l'apparente conflitto tra l'*Apologia*, che enfatizza la scelta tra bene e male, e il *Critone*, in cui l'enfasi cade piuttosto sull'obbedienza alle leggi. Anche DREISBACH [1978] ha sostenuto che l'obbedienza alle leggi è la manifestazione di una profonda coerenza interiore e che per restare coerente a se stesso, e non per una sorta di consenso intellettuale, Socrate non volle disobbedire ad esse. WADE [1971] p. 324, ha osservato che il ragionamento di Socrate deve essere raccordato con due premesse fondamentali della sua filosofia: (1) nessuno deve far male ad altri e (2) l'obbedienza alle leggi è accidentale rispetto all'essere giusti. La sfida lanciata da Socrate alla giuria nell'*Apologia* suffraga questa interpretazione. Se la minaccia di disobbedire alla giuria (*apol.* 29 D) può essere giustificata (giacché l'ordine di smettere di filosofare spingerebbe Socrate a commettere un'ingiustizia), altrettanto giustificata è la sua accettazione della pena di morte, anche a fronte dell'ingiustizia della sentenza; in questo caso, infatti, Socrate sarebbe costretto a subire un'ingiustizia, non a commetterla: la disobbedienza è giustificata solo a fronte dell'imposizione di commettere ingiustizia (cfr. anche BARKER [1977] p. 123, e ALLEN [1980] p. 109). JAMES [1973], invece, ha ribadito l'esistenza di un contrasto tra l'*Apologia* e il *Critone*, sostenendo che, anche se si considera esauriente la risposta di Socrate a Critone, non per questo si deve ritenere che la disobbedienza civile e la ribellione siano sempre ingiustificate. Un contrasto tra la disobbedienza civile, ammessa nell'*Apologia*, e l'obbedienza alle leggi, teorizzata nel *Critone*, è ammesso anche da EUBEN [1978], che però lo riconduce nei termini dell'opposizione tra filosofia e politica, e dei rapporti personali tra Socrate e Critone, vale a dire a un conflitto politico, filosofico e drammatico di grande intensità.

⁶⁴ Tra i sostenitori di questa tesi cfr. per esempio DÜRING [1946], che rileva un contrasto tra la sottomissione alle leggi manifestata da Socrate nel *Critone* e la posizione provocatoria e critica da lui assunta quando si difende nell'*Apologia*. D'altra parte in tutta la sua opera Socrate sembra enunciare sul bene due tesi contraddittorie: talvolta egli proclama che l'individuo è giudice di ciò che è bene o male, talaltra egli vede il bene in ciò che è fissato dalle leggi (νόμοι), dai verdetti

Una seconda posizione nega l'esistenza di una contraddizione, in base alla considerazione che i ragionamenti di Socrate, più che argomentazioni filosofiche valide in sé e per sé, sarebbero argomentazioni *ad hominem*, finalizzate a persuadere Critone⁶⁵, oppure siano

(δίκαι) e dai decreti (ψηφίσματα); e tuttavia, in ultima analisi, la contraddizione non c'è: Socrate nel suo conflitto con lo Stato è sicuro di difendere la verità e non potrebbe quindi consentire a compromessi né sostenere il diritto di biasimare il giudizio che lo condanna. Ma egli si rende conto che il conflitto tra ciò che lui, individuo, considera come la legge divina e la legge civile non può essere risolto altrimenti. Ed è per questa sottomissione volontaria alle leggi della società che Socrate si distingue dai Sofisti. La contraddizione tra ciò che è detto in *apol.* 29 C-30 C e *Crit.* 51 B-C è invece irresolubile per MOMEYER [1982], il quale respinge la possibilità di sanarla ipotizzando che le tesi di uno dei due scritti non siano attribuibili a Socrate o rivelino propositi meramente retorici: l'irrisolubilità riguarda o i principi stessi di Socrate o la sua personalità. Anche KOSTMAN [1984] ha visto una contraddizione profonda tra gli argomenti sviluppati nel *Critone* e il rifiuto, espresso nell'*Apologia* (29 B-30 C), di abbandonare in qualunque caso la filosofia: il *Critone* sarebbe in realtà una finzione e le vere ragioni per le quali Socrate rifiutò di fuggire e rimase in carcere sarebbero da cercare piuttosto nell'*Apologia* di Senofonte. Kostman respinge la tesi di WOOLEY [1976], secondo cui Socrate, lungi dal proclamare un'obbedienza cieca alle leggi, avrebbe comunque obbedito all'eventuale ordine di smettere di filosofare. Le tesi di Kostman sono state criticate da WATSON [1984], il quale nega che Socrate, rifiutando di scappare, verrebbe meno alla missione affidatagli da Apollo: al contrario proprio la fuga, in quanto atto ingiusto, avrebbe reso impossibile a Socrate continuare la sua missione. Polemico con Wooley è BARKER [1977], il quale sostiene che il rifiuto di scappare non è dettato da una previsione delle conseguenze socialmente dannose della fuga, ma dalla valutazione della sua eventuale ingiustizia. La fuga di Socrate non arrecherebbe danno a nessuno se non alle stesse leggi, minandole nella loro funzione regolatrice del comportamento umano. Contrariamente a Wooley, Barker ritiene che gli argomenti di Socrate siano persuasivi, in quanto costringono Critone e i suoi amici a una scelta morale e all'assunzione delle proprie responsabilità. L'ἄδικον costituito dal tentativo di fuga di Socrate danneggerebbe la sua anima (cioè quella parte di noi che ci rende capaci di svolgere la nostra funzione di uomini), e i suoi effetti ricadrebbero anche su amici e parenti. Contraddizione tra il *Critone* e l'*Apologia* vede anche STEPHENS [1985].

⁶⁵ Cfr. YOUNG [1974], il quale, pur rilevando una contraddizione tra il principio di obbedienza incondizionata alle leggi della città, formulato in *Crit.* 50 A-53 A, e il rifiuto di abbandonare in qualsiasi caso la filosofia, espresso nell'*Apologia*, ritiene che la contraddizione sparisca se si tiene conto dell'interlocutore di Socrate: Socrate fa esporre alle Leggi non gli argomenti che egli riteneva filosoficamente più fondati, ma quelli più adatti a persuadere Critone che, in quanto esponente dei πολλοί, non è veramente permeabile ai principi socratici. Anche per YAFFE [1976-

veicolo di presunte ragioni ideologiche: il *Critone* (cioè il dialogo che, per convinzione generale, sarebbe la testimonianza più elevata dell'incondizionata obbedienza di Socrate alle leggi della città democratica), conterrebbe la più esplicita e implacabile condanna dell'ideale democratico ateniese, la rappresentazione del più radicale conflitto tra il giusto della legge (τὸ τοῦ νόμου δίκαιον, definito dai πολλοί) e la legge del giusto, proclamata al di fuori e al di sopra delle leggi della città, da colui che si intende (ὁ εἷς, ὁ ἐπαίων) del giusto e dell'ingiusto. Socrate, quindi, non intenderebbe affatto obbedire alle leggi della città, ma alla sua propria legge, costituendo così per gli Ateniesi un'intollerabile provocazione⁶⁶.

Più fondate sono, a nostro avviso, le tesi (ed è questa la terza posizione) di coloro che hanno cercato di verificare la consistenza e la sincerità degli argomenti di Socrate, dando tutt'altro che per scontato che il *Critone* sia espressione di un esasperato autoritarismo e di una esigenza di stabilità e di supremazia della πόλις sull'individuo: le leggi, infatti, nel loro discorso con Socrate, non intimano un'obbedienza cieca, ma cercano di temperare le esigenze dell'individuo e quelle dello Stato⁶⁷. E questo è appunto il senso dell'alternativa: "persuadere o farsi obbedire". *[cap. 3, p. 179]

7] il discorso delle Leggi deve essere interpretato come un discorso protrettico rivolto a Critone, il quale è tuttavia, secondo questo autore, amico dei filosofi e quindi suscettibile di diventare egli stesso filosofo; Socrate commenta l'opinione dei più e contro di essa difende la sua convinzione di dovere obbedire alle leggi.

⁶⁶ Cfr. MONTUORI [1974] pp. 359-79.

⁶⁷ Cfr. KRAUT [1984], che si propone due scopi: (1) esaminare quale filosofia politica sottostia al rifiuto di Socrate di scappare di prigione; (2) collocare il *Critone* in un contesto più ampio, allo scopo di esaminare l'orientamento politico generale attribuito a Socrate, non solo in questo dialogo, ma in tutti gli scritti giovanili di Platone e di spiegare perché Socrate, malgrado le critiche al regime democratico della sua città, non intenda disobbedire alle sue leggi. Circa il primo punto, Kraut rifiuta le tesi di chi ha considerato Socrate un democratico (come Popper) o un aristocratico, o un apolitico: Socrate non era né interamente democratico né interamente antidemocratico; egli apprezzava la libertà concessa dalla democrazia ma non le tendenze egualitaristiche della legislazione democratica. In questo senso c'è una totale coerenza tra il *Critone* e l'*Apologia* (pp. 7-24). Il fatto poi che Socrate accetti il giudizio del tribunale non significa che egli sia disposto ad accettare qualsiasi legge e qualsiasi ordine. Kraut esamina inoltre la eventuale coerenza tra le parole delle leggi e di Socrate e il cosiddetto "principle of agreement" nelle sue varie formulazioni (pp. 35-53); vedi *[cap. 3, p. 170]. Sulle tesi sviluppate da Kraut in

Alcuni tra coloro che non vedono implicata negli argomenti di Socrate un'obbedienza assoluta alle leggi⁶⁸, hanno sostenuto che disobbedire a una legge, la quale ordinasse di commettere ingiustizia, non significherebbe offendere le leggi; ciò nondimeno, se Socrate si rifiutasse di obbedire alla sentenza che lo ha giudicato colpevole, attenterebbe all'autorità della legge, perché il rifiuto dell'autorità di una specifica sentenza implica la negazione delle basi giuridiche della società: per Socrate possono certamente esistere leggi e decreti ingiusti, cui è lecito disubbidire (per esempio l'ordine di uccidere Leone di Salamina), ma questo non giustifica un'opposizione allo spirito della legge in generale, al quale si deve sempre obbedienza⁶⁹. Del resto un volontario assoggettamento alle leggi (che esclude ogni legittimazione di un'eventuale rivoluzione) non implica una passiva sottomissione. C'è quindi una coerenza di fondo tra il Socrate dell'*Apologia* e quello del *Critone*, confermata dalla presenza, nell'*Apologia*, di una serie di passi in cui si trova espressa la convinzione di Socrate che l'obbedienza alle leggi sia moralmente doverosa⁷⁰. Ma soprattutto do-

questo suo libro cfr. CALVERT [1987], ORWIN [1988], con la replica di KRAUT [1988], e COLSON [1989].

⁶⁸ Come per esempio ALLEN [1972] e [1980]. Tesi analoghe ha sviluppato anche MACLAUGHLIN [1976], il quale ha sostenuto che la filosofia del diritto di Socrate contempla più casi di disobbedienza alle leggi (e non soltanto quello in cui al filosofo sia impedito di filosofare). Anche WOOLLEY [1976] e [1979], che ha esaminato in modo analitico il concetto di "dovere", nega che Socrate abbia mai raccomandato un'obbedienza cieca alle leggi (ciò avrebbe significato la loro distruzione) e giudica gli argomenti di Socrate come «interestingly bad rather than uninterestingly good».

⁶⁹ Cfr. GAVIN [1979].

⁷⁰ Cfr. BRICKHOUSE-SMITH [1989b] pp. 137-54, 185-94 (e cfr. anche il loro intervento in BOUDOURIS (ed.) [1991] pp. 45-62), i quali esprimono il loro dissenso sia verso coloro che individuano una contraddizione tra *Apologia* e *Critone* (citando a questo proposito gli studi di ZINN [1968], di MARTIN [1970], di JAMES [1973], di MOMEYER [1982], e di STEPHENS [1985]), sia verso coloro che la negano sulla base del carattere protrettico e retorico dei ragionamenti di Socrate, finalizzati a persuadere Critone (citando a questo proposito gli studi di ROSEN [1973], di CONGLETON [1974], di YOUNG [1974], e di DYBIKOWSKI [1974]). Essi, piuttosto, si dichiarano d'accordo con chi ha cercato di difendere la consistenza e la sincerità degli argomenti di Socrate, benché spesso le conclusioni degli studiosi costituiscano una risposta a questioni poste dalla critica moderna più che a un problema storicamente reale (e citano a questo proposito gli studi di ALLEN [1972] e

vrebbe essere evidente, da ciò che abbiamo via via ricavato in precedenza dal dialogo tra Socrate e le Leggi, che anche l'autorità delle leggi è ricondotta al principio supremo del "dialogare", e che quindi vi è sostanziale sintonia tra il *Critone* e l'*Apologia*⁷¹.

Dai veri o supposti contrasti e contraddizioni messi in luce dalla critica ha preso le mosse chi ha sottolineato come gli argomenti usati nel *Critone* per avvalorare le tesi della necessità di non commettere ingiustizia e dell'illiceità della fuga siano apparentemente in funzione di una tesi più forte, quella per cui sarebbe *sempre* ingiusto per *ogni* cittadino disobbedire a *una qualunque* legge di Atene⁷². Questo tipo di lettura rivaluta l'interpretazione "autoritaria", individuando nelle leggi quei soggetti di competenza morale, di cui il *Critone*, unico tra i dialoghi giovanili, ammette l'esistenza: di qui la loro personificazione.

Per un altro approccio interpretativo il dialogo di Socrate con le Leggi sarebbe una strategia dialettica finalizzata a "confondere" Critone (che non comprende perché la fuga di Socrate nuocerebbe alla città), a confutarlo – smontando le sue convinzioni circa la legittimità della fuga di Socrate date le circostanze – e a persuaderlo della tesi socratica della "non ritorsione"⁷³.

Quest'ultima, cioè la massima che non bisogna mai commettere ingiustizia, neppure per restituirla quando la si sia subita (μὴ ἀδικού-

[1980], di KRAUT [1980] e [1984], di SANTAS [1979], di VLASTOS [1974b], di WADE [1971], e di WOOLLEY [1979]).

⁷¹ Anche per SANTAS [1979] pp. 10-56, tra *Apologia* e *Critone* non c'è alcuna contraddizione, né reale né apparente, ma solo una differenza di situazioni (ipotetica la prima, reale la seconda), che porta a esiti diversi la fedeltà ai medesimi principi.

⁷² Cfr. BOSTOCK [1990].

⁷³ Cfr. BROWN [1992]. Secondo WEISS [1998] il contrasto tra il *Critone* e l'*Apologia* viene meno se si comprende che il discorso finale delle Leggi personificate non è indirizzato a Socrate e che le Leggi non sono portavoce di Socrate, ma sue avversarie, tanto nello stile che nella sostanza del loro discorso. Mentre le leggi sono dominio dei retori, che ne difendono l'assoluta supremazia e autorità, Socrate è il dialettico che difende (nel *Critone* non meno che nell'*Apologia*) il prevalente diritto di ciascun individuo. Solo a causa della totale mancanza di predisposizione filosofica di Critone Socrate escogita il discorso delle Leggi: come Critone ha cercato di salvare il corpo di Socrate, così Socrate ricorre alla retorica nel tentativo di salvare l'anima di Critone. Le ragioni addotte da Socrate per motivare la sua decisione di non fuggire sono, infatti, chiaramente espresse nella loro totalità prima che cominci il discorso delle Leggi.

μενον ἀνταδικεῖν), è in effetti, come vedremo subito, il punto chiave per la lettura del dialogo. Si tratta di una innovazione di eccezionale rilevanza rispetto all'etica corrente, per la quale invece era lecito ἀνταδικεῖν e che quindi condivideva ancora largamente gli ideali espressi nella preghiera di Solone alle Muse:

«Concedetemi di avere da parte degli dèi beati prosperità e da parte di tutti / gli uomini buona fama per sempre: / essere dolce agli amici e ai nemici amaro, per gli uni degno di rispetto, per gli altri terribile a vedersi»⁷⁴.

Il primo segno di un superamento di questa sia pur meno brutale forma dell'antica "legge del taglione" è la distinzione fatta da Protagora nel *Protagora* platonico tra punizione (κόλασις) e vendetta (τιμωρία)⁷⁵. Ma il passo decisivo è compiuto dal Socrate platonico in questa pagina del *Critone*:

«SOCR.: ... O piuttosto la cosa sta così come si diceva allora, sia che i più ne convengano sia che non ne convengano, [...] che il fare ingiustizia è, per chi fa ingiustizia, cosa brutta e turpe in ogni caso? Diciamo così o no? – CRIT.: Diciamo così. – SOCRA.: Per nessuna ragione dunque si deve fare ingiustizia (οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν). – CRIT.: Per nessuna ragione. – SOCRA.: E dunque, neanche se ingiustizia ci è fatta, si deve rendere ingiustizia (οὐδαμῶς δεῖ ἀνταδικεῖν), come pensano i più, poiché è stabilito che mai per nessuna ragione si ha da fare ingiustizia. – CRIT.: Così pare. – SOCRA.: E ancora, far male altrui, o Critone, si deve o non si deve? – CRIT.: Certo non si deve, o Socrate. – SOCRA.: E ancora, render male chi male abbia sofferto, come dicono i più, è giusto o non è giusto? – CRIT.: No affatto. – SOCRA.: Perché far male ad altri, diciamo pure, non differisce niente dal fare ingiustizia (τὸ γὰρ κακῶς ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους τοῦ ἀδικεῖν οὐδὲν διαφέρει). – CRIT.: Tu dici bene. – SOCRA.: Dunque né si deve

⁷⁴ Cfr. SOLON. fr. 1 Diehl = fr. 1 Gentili-Prato (fr. 13 West). La documentazione di tale modo di sentire è talmente vasta nella poesia, nel teatro, nella storiografia e nell'oratoria, e nella stessa dossografia filosofica, che possiamo esimerci dal fornirla. Cfr. PLAT. *Men.* 71 E, e ancora ARISTOT. *top.* 113 a 2-3; *rhet.* 1367 a 19-20.

⁷⁵ Cfr. *Protag.* 324 A-B. Si noti che Platone non aveva nessun motivo per attribuire questa distinzione al Sofista se essa non fosse stata realmente protagorea. Su ciò cfr. ILDEFONSE [1997] pp. 172-3, che offre anche altre indicazioni bibliografiche.

rendere ingiustizia né far male ad alcuno degli uomini, neanche chi abbia qualsivoglia male patito da costoro» (49 B-C)⁷⁶.

La tesi antifontea per cui «giusto è non fare ingiustizia ad alcuno, quando non la si sia ricevuta (τὸ μὴ ἀδικεῖν μηδὲν ἂν μὴ ἀδικούμενον αὐτὸν δίκαιόν ἐστι)»⁷⁷, è ritenuta da Socrate condivisibile ma ancora insufficiente perché, come aggiunge subito dopo, con coloro che ritengono giusto, sia pure solo in determinati casi, ἀνταδικεῖν, non è possibile alcuna ὁμολογία e alcuna κοινὴ βουλή: il che indica chiaramente che per Socrate si tratta di un presupposto assoluta-

⁷⁶ Per una precisa analisi di questo passo cfr. VLASTOS [1991] pp. 212-4, e BRISSON [1997] pp. 182-6. Cfr. anche *Gorg.* 508 D-509 C. In senso nettamente contrario va invece la testimonianza di Senofonte (cfr. *mem.* II 1, 19; II 3, 14; II 6, 35, ecc.), che però è certamente meno attendibile. KRAUT [1984] pp. 25-9, ha sottolineato la sostanziale identità delle espressioni ἀδικεῖν, κακουργεῖν e κακῶς ποιεῖν.

⁷⁷ Cfr. 87 b 44 D.-K. II p. 354, 12-5. La contrapposizione tra la posizione di Socrate e quella di Antifonte è stata ricostruita con precisione, dopo PAOLI [1933] e [1934], da CALOGERO [1937a]. Per la discussione delle dottrine etico-giuridiche implicite in questo dialogo e sul *Critone* in generale sono da vedere PIOVANI [1947], che ha sottolineato l'unitarietà del dialogo e la coerenza delle posizioni che Socrate vi assume con le sue idee generali; WOLF [1954] pp. 38-69 (anche per l'*Apologia*); GIGANTE [1956] pp. 164-7 e 290-1; ORGAN [1957]; BROEMSER [1962] (sul quale vedi le critiche espresse da MILOBENSKI [1968]); WEINHOLD [1963], BAYONAS [1966], ROLLAND DE RENÉVILLE [1966]; HUMBERT [1967] pp. 187-201; DOENT [1970], il quale ha sostenuto che nel *Critone* come nelle *Leggi* Platone espone una delle sue convinzioni di base, senza la quale la sua opera è impensabile: i νόμοι sono di natura divina e universale, ogni azione e ogni pensiero derivano da essi, essi sono superiori a δίκη, che rappresenta il diritto positivo, variabile secondo gli Stati. Questa visione del νόμος è identica a quella dell'espressione di Pindaro (νόμος δικαίων τὸ βεβαιότατον), che Platone conosceva e che modificò intenzionalmente nel *Gorgia*. Cfr. ancora BERTMAN [1971], che si sofferma sul concetto di responsabilità del cittadino nei confronti dello Stato e sul paragone dello Stato con i genitori; SEGL [1971], il quale ha sostenuto che, nell'ottica della moderna filosofia del diritto, Socrate appare un difensore del diritto comune; ROSEN [1973], CONGLETON [1974], DYBIKOWSKI [1974], GARCÍA MÁYNEZ [1974], e STRAUSS [1976], il quale traccia un breve resoconto dei due dialoghi, giungendo a questa conclusione: «Hobbes committed a grave exaggeration when he accused Socrates and his followers of being anarchist. The truth underlying that exaggeration is the fact that Socrates did not think that there could be an unqualified duty to obey the laws. But this did not prevent him from thinking, nay, it enabled him to think that the demand for such obedience is a wise rule of thumb as distinguished from an unqualifiedly valid law»; FARRELL [1978], che analizza quali possano essere i fondamenti morali dell'obbli-

mente fondamentale⁷⁸. E in effetti esso non significa altro se non che la vera giustizia è quella che si ama per se stessa e che il δίκαιον non può essere amato per se stesso se non è riconosciuto come “bene” e come “preferibile”, da cui deriva un punto fermo dell’etica socratica nei dialoghi giovanili di Platone: la tesi dell’attraenza del bene, a sua volta strettamente connessa a quella dell’involontarietà del male⁷⁹.

gazione politica; RAY [1980], il quale ritiene semplicistica la tesi che vede implicita nel *Critone* l’idea di un contratto sociale: in quanto cittadino ateniese, Socrate deve obbedire alle leggi e perciò accetta la condanna e la pena, lasciandone agli Ateniesi la responsabilità; l’autorità del potere non è fondata su un accordo, ma sull’ordine naturale delle cose. Cfr. ancora GARCÍA MÁYNEZ [1981]; PANAGIOTOU [1987a], per il quale l’obbedienza incondizionata alle leggi e agli ordini dello Stato è dovuta solo se leggi e ordini rispondono a determinate condizioni: queste condizioni sono espresse nel discorso che le Leggi fanno a Socrate e corrispondono a quelle dell’Atene democratica; KAHN [1988b] e [1989], che interpreta il discorso delle Leggi come un’argomentazione condotta *ad hoc* e *ad hominem* (pur nella salvaguardia del principio assoluto della legalità) e contesta la presenza nel *Critone* dell’idea di “contratto sociale” e di quella di “disobbedienza civile”.

⁷⁸ Com’è noto, “far del bene agli amici e male ai nemici” è la definizione della giustizia che Polemarco presenta nel I libro della *Repubblica* (331 E-332 B) e che Socrate confuta (332 B-336 A). E si tenga anche presente tutto il ragionamento che, in polemica con Polo, Socrate svolge nel *Gorgia* (472 D-479 A) per dimostrare che commettere ingiustizia è male peggiore che subirla e che commettere ingiustizia senza pagarne la pena è male ancora peggiore.

⁷⁹ L’interpretazione più convincente, e da noi qui sostanzialmente seguita, è quella di CALOGERO [1937a], che ha ricollegato giustamente alla problematica del διαλέγεσθαι la stessa dottrina giuridica contenuta nel dialogo, restituendola così nel suo più profondo significato. La connessione tra vera “persuasione”, “ricerca” e “dialogo” risulta del resto significativamente da ciò che le Leggi dicono a Socrate in *Crit.* 50 C: ὦ Σώκρατες, μὴ θαύμαζε τὰ λέγομενα, ἀλλ’ ἀποκρίνου, ἐπειδὴ καὶ εἰωθας χρῆσθαι τῷ ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι. Su cui Calogero, *ad loc.*, pp. 29-30, osserva: «Facendo che le leggi richiamino Socrate al suo stesso metodo, Platone raffigura in realtà il maestro come tale che impone il metodo proprio persino a tale supremo colloquio: anche se, nel calore della perorazione, le leggi vengano sempre più passando dal dialogo al monologo». E si tenga presente che i Greci usavano l’espressione ὁ νόμος διαλέγεται (cfr. DEMOSTH. XLIII 59; AESCHIN. I 18). GAUSS I 2 [1954] p. 74, ha supposto che Platone, nella personificazione delle Leggi, sia stato influenzato dalla personificazione del “discorso giusto” e del “discorso ingiusto” nelle *Nuvole* di Aristofane. All’interpretazione di Calogero si rifà anche SASSI [1993] pp. 64-5. In coerenza con quanto da lei sostenuto a proposito dell’*Apologia*, Sassi, pp. 63-71, ritiene che una buona chiave di lettura del *Critone* sia fornita dal concetto di “retorica filosofica”, dal momento che anche questo dialogo «è giocato

È opportuno, a questo punto, esaminare brevemente le convinzioni del Socrate platonico sulla religione. Molti interpreti moderni hanno infatti sottolineato l'ispirazione religiosa della missione di Socrate. E poiché questo è un punto particolarmente delicato, conviene approfondire il tema della religiosità di Socrate in rapporto alla sua concezione del διαλέγεσθαι.

Il testo più significativo da questo punto di vista, l'*Eutifrone*⁸⁰,

su una rete di ragionamenti persuasivi il cui comune denominatore, al di là del mutare dei temi e dei destinatari, è dato dalla verità del messaggio e dal riferimento al fondamentale valore della giustizia». La Sassi contesta inoltre le tesi di ROSIVACH [1981], di QUANDT [1982], e di quanti hanno voluto vedere un insanabile contrasto tra il *Critone* e l'*Apologia*.

⁸⁰ Per quanto concerne l'*Eutifrone* in generale, oltre ai capitoli ad esso dedicati nelle monografie su Platone e Socrate già più volte citate, cfr. la bibliografia data da SHOREY [1933] p. 456. Tra gli studi più antichi sull'*Eutifrone*, oltre quelli di BALSAMUS [1825], di MÜNSCHER [1859], di COLLMANN [1870], di AUERMANN [1876], di RIESER [1880], di J. WAGNER [1883], e di MEINEKE [1884], meritano un cenno quelli di PROMPT [1886], di SCHANZ [1887], di POGGI [1891], di SUMAN [1894], di E. WAGNER [1895], di M. HOFFMANN [1904a], di KLEEMANN [1908], e le edizioni e traduzioni commentate di HEIDEL [1902] (che in precedenza, [1900], ne aveva difeso l'autenticità), di BURNET [1924], di MAZZANTINI [1945], di GUARELLA [1949], di ROSSI [1951], di REALE [1964], di REICH [1968], di LEGGEWIE [1978], di CHATEAU [1979], di ALLEN [1984], di WALKER [1984], e di DORION [1997]. Che le argomentazioni di Socrate contro Eutifrone siano tutte fallaci ha sostenuto CARABBA [1982]. Cfr. ancora KRAUT [1984] pp. 249-52, il quale ritiene sincera la dichiarazione di Socrate di non sapere che cosa è ὁσιότης, e dunque esclude la presenza di qualsiasi definizione mascherata o nascosta. Sull'autenticità dell'*Eutifrone*, negata da SCHAARSCHMIDT [1866] e da AST [1816] p. 469 (ma contro Schaarschmidt cfr. già LECHTHALER [1879]), messa fortemente in dubbio da UEBERWEG [1861], e negata ancora da J. WAGNER [1883], ed E. WAGNER [1895], che lo considerava un centone messo insieme da un imitatore, non vi sono ormai più dubbi; a giudizio di GUTHRIE IV [1975] p. 101, gli argomenti con cui si è cercato di metterla in dubbio sono un esempio delle perversità di cui la mente umana è capace. Per ciò che riguarda la cronologia relativa dell'*Eutifrone*, c'è un consenso generale (sulle orme di ARNIM [1911] p. 232 sgg. e [1914] p. 141) nell'attribuirlo al primo periodo dell'attività di Platone, ma mentre alcuni, a cominciare da Schleiermacher lo hanno ritenuto composto tra la presentazione dell'accusa e il processo, in base alla considerazione che, dopo la sentenza, diventerebbe difficilmente spiegabile il tono ironico con cui nel dialogo si parla del processo, altri, invece (tra cui già GROTE I [1865] p. 316 n. 1, e STEFANINI [1949] I, pp. 145-53), ritengono questa tesi inverosimile, perché lo scritto avrebbe peggiorato la posizione di Socrate al processo. L'*Eutifrone*, quindi, sarebbe stato scritto subito dopo l'*Apologia* (cfr. M. CROISSET [1925], e MAZZANTINI [1945] p. 2). Anche

è ambientato nell'immediato antefatto del processo di Socrate e ha come oggetto la ricerca di ciò che è ὅσιον ("santo") o εὐσεβές ("pio")⁸¹. Socrate, infatti, mentre va a prendere visione dell'accusa che Meleto (di cui tesse un ironico elogio) ha depositato contro di lui, incontra casualmente Eutifrone al portico dell'arconte re. La scelta di questo interlocutore è analoga, in un certo senso, a quella di Lachete e di Carmide, ma con una notevole differenza: Eutifrone è il rappresentante non di uno stadio preliminare della virtù in discussione, ma di una concezione di essa che merita di essere confutata più che emendata. Egli rappresenta la religiosità tradizionale e sembra essere un sostenitore della subordinazione della morale alla religione, mentre Socrate è presentato come l'esponente di concezioni innovatrici e un sostenitore dell'autonomia e della supremazia della morale rispetto alla religione⁸².

STARK [1952] lo ritiene un completamento dell'*Apologia*, un'esposizione di tutto ciò che davanti ai giudici non si era potuto discutere, posteriore anche al *Protagora* e al *Gorgia*, perché in esso è presente la dottrina delle idee e perché, pur fornendo un quadro chiaro delle critiche di Socrate alla religione, esso pone le premesse della religiosità platonica, il cui fondamento risiede nella scoperta della metafisica. Ugualmente, H. GOMPERZ [1896], e RAEDER [1905] ritengono l'*Eutifrone* posteriore al *Protagora* e al *Gorgia*, assumendo però come criterio la dottrina delle virtù. Una buona messa a punto (anche se non del tutto condivisibile nelle conclusioni) dell'atteggiamento di Socrate nei confronti della religione si trova in HUMBERT [1967] pp. 143-69. Altri critici, primo fra tutti SUSEMIHL [1855-60] I, p. 122 sgg., hanno invece collocato questo dialogo prima del *Gorgia*, né farebbe difficoltà quanto vien detto in *Gorg.* 507 B, e cioè che colui che agisce da σώφρων compie τὰ δίκαια nei confronti degli uomini e τὰ ὅσια nei confronti degli dei. ALLEN [1970] pp. 1-2 lo colloca nel primo decennio del IV secolo a.C.

⁸¹ I termini ὅσιον o εὐσεβές nella cultura greca non designano un sentimento individuale e soggettivo, ma un atteggiamento pubblico e collettivo: cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 82; sui concetti di ὅσιον e di εὐσεβές nel V secolo e sui loro rapporti con δικαιοσύνη, cfr. ADKINS [1960] pp. 203-31; e, oltre al volume di BOLKESTEIN [1936] in particolare pp. 128-57, cfr. per ciò che riguarda Platone le indicazioni date da CHERNISS [1960] pp. 428-9 (n. 1475).

⁸² Sul personaggio di Eutifrone cfr. BURNET [1924], che lo interpreta come esponente di qualche setta "eterodossa" e innovatrice. Su questo problema cfr. però la difesa fatta da FURLEY [1985] dell'interpretazione di Croiset, che vedeva in Eutifrone il rappresentante della religiosità tradizionale e in Socrate l'esponente di concezioni innovatrici: il fatto che Socrate cerchi, seppure ironicamente, di guadagnarsi attraverso Eutifrone la stima di Meleto ne sarebbe la conferma. Cfr. ancora FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 82-3 e 90-1, e MÉRON [1979] pp. 179-92.

Eutifrone lamenta di patire una sorte analoga a quella di Socrate, accusato, oltre che di corrompere i giovani, di essere ποιητής di nuovi dei: viene infatti ingiustamente calunniato e deriso come folle quando si pronuncia, in qualità di indovino, sulle cose divine⁸³. Ma, replica Socrate, altro è il discredito di cui Eutifrone dice di essere circondato e altro una vera e propria accusa e un processo, il cui esito può essere pronosticato solo dagli indovini. Ed Eutifrone non si esime dal predirgli che tutto finirà bene (3 C-E). Per quanto riguarda le circostanze che lo hanno portato in quella sede, egli si accinge a presentare un'accusa di omicidio contro suo padre, avendo questi lasciato morire uno schiavo, a sua volta omicida, nei suoi possedimenti di Nasso, un'isola delle Cicladi, già colonia ateniese dal 453/2 al 404 a.C.⁸⁴. Socrate, partendo dalla vanteria di Eutifrone di sapere benissimo ciò che è ὄσιον, *[al contrario dei suoi parenti che considerano empie le sue iniziative] esprime la più profonda meraviglia per l'eccezionale sapienza che il suo interlocutore si attribuisce. E poiché Eutifrone ne dà conferma con tono di sufficienza, come di cosa del tutto ovvia, Socrate, con la consueta ironia, afferma che sarebbe per lui della massima importanza diventare suo discepolo, onde poter confutare Meleto e convincerlo che allora è il sapiente Eutifrone, caso mai, a dover essere messo sotto accusa⁸⁵, il quale con la prosopopea di chi crede di sapere, si dice certo non solo di poter confutare Meleto, ma anche di poterlo mettere così alle strette da

KLONOSKI [1983] e [1984] ha sostenuto che la figura di Eutifrone, esempio della corruzione e dell'empietà della gioventù, è essenziale per comprendere lo scopo del dialogo, cioè la raffigurazione di Socrate come difensore della religione e vero educatore dei giovani. Per una precisa messa a punto delle varie interpretazioni della figura di Eutifrone cfr. ora DORION [1997] pp. 179-85, che si rifà alle tesi di Furley.

⁸³ Indovini e profeti acquistano un ruolo pubblico soprattutto a partire dal 399 a.C.: cfr. KLONOSKI [1986].

⁸⁴ Cfr. DIOD. SIC. XI 88. È evidente l'anacronismo: la situazione narrata da Eutifrone non può che essere collocata prima del 404 a.C., mentre quella che porta Socrate in tribunale cade nel 399 a.C. (ma è un anacronismo che in Platone non sorprende: cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 83-4, e GUTHRIE IV [1975] p.102 nota 1, che citano le opinioni di molti altri studiosi). Molti studi moderni hanno discusso sulla liceità o meno, dal punto di vista del diritto attico, dell'accusa depositata da Eutifrone. Su questo argomento, che non può essere trattato qui, si leggerà utilmente DORION [1997] pp. 190-208 e 294-7.

⁸⁵ Su questo passo e sull'influenza protagorea che vi sarebbe riconoscibile cfr. E. J. M. WEST [1991].

farlo incriminare (4 E-5 C). Nel dialogo, dunque, Eutifrone è dipinto come il tipico σοφός in materia di religione e di εὐσέβεια, di profezie e di vaticini, e l'ironia implicita in questa raffigurazione non tarderà a manifestarsi: la sua σοφία, infatti, non è che un caso di sapienza presunta, tipico di chi crede di sapere, senza sapere veramente⁸⁶.

Socrate comincia col porre a Eutifrone la domanda seguente:

«Ora dunque dimmi che cos'è quello che or ora affermavi di conoscere così sicuramente: che cos'è ciò che chiami il "pio" e che cosa l'

⁸⁶ Le interpretazioni complessive dell'*Eutifrone* sono assai diversificate: qui mi limito a richiamare sommariamente le principali. Una buona esposizione si ha in LEISEGANG [1950] coll. 2405-9; in WESTON [1951], per il quale l'*Eutifrone* non è un puro esercizio dialettico, dal momento che in esso è possibile cogliere suggestioni costruttive sul tema della pietà e della santità: la santità consiste nel conformarsi alla volontà di dio, che è manifestata dalla rivelazione, e vari sono i modi in cui un uomo può essere considerato aiutante del dio che ordina l'universo; e in HAMMOND [1952], che esamina la struttura logica del dialogo, sottolineando le sue implicazioni etiche, e servendosi poi di queste conclusioni come base per criticare le idee morali di Mill, Dewey e Lewis. GAUSS I 2 [1954] pp. 131-44, considera questo dialogo inferiore al *Lachete*, al *Carmide* e al *Liside*: il personaggio di Eutifrone è quello di un inetto, e l'ironia di Socrate è ben lontana dal livello del *Protagora*. Ciò che risulta dal dialogo è, per un verso, il chiarimento dell'accusa di ἀσέβεια mossa a Socrate e, per altro verso, un'ulteriore determinazione del bene come πρῶτον φίλον, già tematizzata nel *Liside*, nel senso che il bene può essere realizzato solo facendosi strumenti dell'azione di dio. Gauss respinge infine la tesi secondo cui l'*Eutifrone* rappresenterebbe lo schema fondamentale del dialogo platonico: esso non è altro che un continuo "Rückzuggefecht" contro la religiosità incarnata da Eutifrone. Cfr. ancora GIGON [1954], e PHILIBERT [1956], che insiste sulla "struttura di scacco" del dialogo (vedi *infra*, p. 244; secondo FOX [1956] l'*Eutifrone* è, per così dire, la base che dà risalto agli altri tre dialoghi della prima tetralogia, e Platone vuol mostrare che il carattere di Eutifrone è l'opposto esatto del carattere di Socrate. Gli altri tre dialoghi ci presentano il processo di Socrate a tre livelli differenziati: davanti alle masse, davanti a Critone, davanti agli amici filosofi. Per LLEDÓ ÍÑIGO [1958], il dialogo, che pure formula per la prima volta le nozioni di ἰδέα e di εἶδος, non fornisce alcuna soluzione al problema posto (ma la questione del rapporto di questo dialogo con la dottrina delle idee sarà discusso più avanti, nel sesto capitolo, p. 339). Buone osservazioni, specialmente circa le differenze con le più mature posizioni di Platone, in BRÖCKER [1964] pp. 121-30. Cfr. ancora NEUMANN [1966-7], e HADEN [1969]. BODER [1973] pp. 63-73, convinto della funzione didattica dell'ironia, cerca di ricavare dall'ἐλεγχος un contenuto positivo, che non è espresso direttamente dal dialogo, ma è rimesso all'intelligenza del lettore; ad esso si allude in 10 E-11 A, nel senso che il "santo" sarebbe «ciò alla cui

“empio” (ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῆς εἶναι καὶ τὸ ἄσεβές)⁸⁷, sia riguardo all’omicidio sia riguardo alle altre azioni. Non è il santo (ὅσιον), come tale, identico (ταὐτόν) sempre a se stesso in tutte le azioni? e non è a sua volta il non santo (ἀνόσιον) il contrario di tutto ciò che è santo, ma identico sempre anche questo, come tale, a se stesso; cosicché viene ad avere – tutto ciò, dico, che è per essere non santo – una sua forma unica (μία τινὰ ἰδέαν) relativamente alla non santità?» (5 C-D)⁸⁸.

οὐσία compete l’essere amato». Cfr. ancora ROHATIN [1973], GARRETT [1974]; e GUTHRIE IV [1975] pp. 101-24, che vede in questo dialogo un classico esempio dell’ἐλεγχος socratico (sulla questione dell’aporeticità o meno dell’*Eutifrone* cfr. le acute e condivisibili osservazioni alle pp. 122-4; sull’“autopredicazione” e sulla “predicazione paolina” cfr. p. 123 e nn. 2 e 3; che in 11 E 4-12 D 4 espressioni del tipo “la pietà è giusta” e “la giustizia è pia” vadano interpretate come “predicazioni paoline” nel senso usato da Vlastos ha ribadito PRIOR [1980-81]); per THOM [1978] l’aporeticità dell’*Eutifrone* è il risultato della combinazione tra una reverenza non critica nei confronti degli dei e una concezione cinica della santità; THAYER [1982]; NOLA [1982], opta per una difesa dell’argomento di Socrate secondo cui gli dei amano le azioni pie “perché” sono pie; cfr. però BISHOP [1983], secondo il quale è erroneo ritenere che l’argomento abbia successo soltanto se il “perché” è inteso in senso univoco; EGAN [1983]; ROSSETTI [1984] pp. 26-30; TEJERA [1984a]; ROWE [1984] pp. 28-36, insiste sul fatto che il dialogo non è soltanto protrettico ma sviluppa anche importanti punti metodologici (l’*eidōs*, l’*epagoge*, ecc.); LEWIS [1984] e [1985]; FABER [1985]; CAPPELLETTI [1986], per il quale il dialogo, anche se prende le mosse da un problema squisitamente socratico, si muove nell’ordine di idee tipicamente platonico delle forme ideali; WEISS [1986], secondo cui l’insuccesso della ricerca nel dialogo è dovuto non solo alla presunzione e all’ottusità di Eutifrone, ma soprattutto alla tesi, avanzata da Socrate e accolta dal suo interlocutore, secondo la quale gli dei sono fra loro in disaccordo, in particolare sui valori morali; KŁOWSKI [1987] vede nel dialogo un duello tra mito e *logos*, duello impari perché a Socrate, che impersonifica il *logos*, si contrappone Eutifrone, il quale non è che una caricatura del sapere mitico; ciò nonostante il dialogo rende riconoscibili i tratti essenziali delle due diverse visioni del mondo.

⁸⁷ La forma di questa domanda sembra smentire coloro che hanno insistito sul maggior rigore logico dell’*Eutifrone* rispetto agli altri dialoghi sulla virtù; Socrate chiede infatti “quale” (ποῖον) sia il pio e non “che cosa” (τί) esso sia, contraddicendo apparentemente il suo ben noto procedimento abituale. Ma a conferma del fatto che qui ci si trova in una fase ancora germinale di queste problematiche si può notare che, poco più avanti, la domanda di Socrate è posta nella forma: λέγε δὴ, τί φῆς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον; (5 D). Le considerazioni sull’opposizione ὅσιον/οὐκ ὅσιον/ἀνόσιον svolte in *Euthyphr.* 5 D e 7 A sono perfettamente in linea con quelle del *Protagora* viste nel testo (con buona pace di HÖRBER [1958] p. 100).

⁸⁸ Sull’uso del termine ἰδέα (ed εἶναι) cfr. più avanti, cap. 6, p. 338.

La risposta di Eutifrone è deludente: “santo” è fare quello che sta facendo lui, e cioè trascinare in giudizio chiunque – fosse pure il padre e la madre – abbia commesso un omicidio, un sacrilegio o un qualunque altro reato simile; del resto anche Zeus si comportò così con Crono e Crono con Urano⁸⁹.

Non ritengo imputabile a Platone la confusione, nella risposta data da Eutifrone, tra esemplificazione e definizione⁹⁰. In ogni caso ciò che è importante notare è da un lato l’arroganza egocentrica di Eutifrone, che – quasi in linea con il principio sofistico dell’*homo mensura* – si pone come misura di tutte le cose, e dall’altro il suo appello a un mito nefando, assunto come base per il comportamento umano⁹¹. E Socrate commenta che proprio per questo è sotto accusa, perché storie di questo genere a proposito degli dei non riesce a mandarle giù⁹². Ma sarà vero, poi, che tra gli dei ci sono guerre e inimicizie e contese di questo genere?

Nei dubbi che Socrate manifesta, pur simulando la propria ignoranza, sulle tradizioni relative alle punizioni di Urano a opera di Crono e di Crono a opera di Zeus e, più in generale, su terribili conflitti, battaglie e discordie narrate a proposito degli dei dai poeti è chiaramente sottintesa l’idea che debba essere la morale a dirci che cosa delle tradizioni mitiche e religiose può essere accettato, e non viceversa. D’altra parte, il fatto che la contesa tra gli dei esista solo sul

⁸⁹ Cfr. HOOPES [1970], per il quale l’analisi della causa di Eutifrone contro il padre mostra che egli è colpevole di grave empietà, sia per la legge sia per l’opinione pubblica. Usando Eutifrone come drammatico contraltare di Socrate, Platone mostra che Socrate è il vero paradigma della pietà. Anche PANAGIOTOU [1974] analizza i dati giuridici presenti nell’accusa di Eutifrone, concludendone che i frequenti rilievi critici di Socrate non riguardano la legittimità giuridica della causa intentata da Eutifrone, ma il metodo da lui seguito.

⁹⁰ Secondo BONITZ [1886c] p. 232, ed ECKERT [1911] l’errore in questione è commesso deliberatamente da Platone; di parere analogo è anche GUTHRIE IV [1975] p. 112. Di diverso avviso RITTER [1910-23] I, p. 320 sg.; A.E. TAYLOR [1926] p. 248 n. 2, e GAUSS I 2 [1954] pp. 163-4. STEFANINI [1949] I, p. xxv n. 3, concorda con Bonitz nel ritenere che l’argomento non sia usato seriamente da Platone, ma, in linea con la sua idea di un Platone critico verso il Maestro, ritiene che esso sia usato seriamente da Socrate.

⁹¹ Cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 85.

⁹² Giustamente TATE [1936] ha osservato a questo proposito che la sua critica a miti di questo genere non implica affatto che Socrate non credesse negli dei.

piano delle valutazioni etiche mostra la necessità che anche per queste controversie si trovi una scienza che le dirima.

Visto che Eutifrone non ha mantenuto la promessa di fargli capire «che cos'è in se stessa quella tale idea del santo (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος), per cui tutte le azioni sante sono sante», Socrate torna allora a insistervi con questa richiesta:

«E allora insegnami bene questa idea in sé qual è (τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστίν); affinché io avendola sempre davanti agli occhi (ἀποβλέπων) e servendomene come di un modello (παράδειγμα), quell'azione che le assomigli, di quante tu o altri possiate compiere, questa io dica che è santa; quella che non le assomigli, dica che non lo è» (6 E).

Nei confronti della nuova risposta di Eutifrone: «ciò che è caro agli dèi (τοῖς θεοῖς προσφιλές) è santo, ciò che loro non è caro non è santo» (6 E-7 A), l'ἐλεγχος di Socrate si articola in due mosse.

La prima consiste nel mostrare che se, come si è detto, esistono contrasti e inimicizie tra gli dei, essi possono dissentire solo su ciò che è giusto e ingiusto, bene e male (ché su tutte le altre questioni è facile trovare un accordo): dunque le stesse cose saranno care ad alcuni dei, ad altri no e perciò saranno sante e al tempo stesso non sante (7 A-9 E). Ma anche ammesso che Eutifrone riesca a dimostrare che ciò che sta facendo è caro a tutti gli dei, si sarebbe stabilito solo che è santa quella determinata azione; resta invece ancora da esaminare se sia vero che è santo ciò che tutti gli dei amano, non santo ciò che tutti gli dei odiano, e né santo né non santo ciò che alcuni dei amano e altri odiano.

Inizia così la seconda mossa⁹³ dell'*elenchos* (9 E-11 E): τὸ ὄσιον deve essere identificato con ciò che è amato dagli dei, oppure ciò che è amato dagli dei è tale proprio perché è τὸ ὄσιον, e quindi è qualcosa di diverso da τὸ θεοφιλές, che è tale solo perché è «caro agli dei»? La risposta di Socrate è, come vedremo, indubbiamente a favore del secondo corno del dilemma (che, in fondo è una variante del tema dell'attraenza del bene)⁹⁴: Socrate – abbiamo visto – ha chiesto a Euti-

⁹³ Su cui cfr. ALLEN [1970] p. 29 sgg.; TELLE [1975] p. 34 sgg.; ERLER [1987] p. 254 sgg., e DORION [1997] pp. 323-34.

⁹⁴ Per queste considerazioni cfr. BURNET [1924] p. 47, TAYLOR pp. 146-56, e HALL [1968], che analizza la sezione 10 A 1-11 A 10, considerata la più importante

frone se il santo è amato dagli dei, perché è santo, o se è santo, perché è amato dagli dei. E poiché Eutifrone mostra di non capire, Socrate, attraverso una serie di esempi, lo induce ad ammettere che ciò che patisce qualcosa (πάσχειν) è diverso da ciò che produce questo πάθος. Se si dice che una cosa è trasportata (e per dirlo si usa il participio passato con il verbo essere) si intende dire che è tale perché qualcuno la trasporta (e per dirlo si usa il presente indicativo attivo) e non viceversa; la conclusione è che ciò che patisce non perché è paziente patisce, ma perché patisce è paziente⁹⁵. Forse la questione è troppo sottile per uno come Eutifrone e d'altra parte la spiegazione di Socrate va tanto per le lunghe da sembrare pedante, nonché un po' tortuosa: ma non si deve dimenticare che la distinzione tra "attivo" e "passivo" non era ancora chiara ai tempi di Socrate e di Platone, così come non esisteva una terminologia grammaticale per ciò che in seguito fu chiamata la "proprietà attiva e passiva" (ἐνεργητικὴ καὶ παθητικὴ διάθεσις). L'affermazione di Socrate che una definizione espressa

del dialogo: Socrate critica la definizione di Eutifrone della pietà, perché il pio è definito in termini che sono logicamente subordinati allo stesso. Gli usi tecnici di οὐσία e di πάθος (su cui da ultimo cfr. CENTRONE [1995]) sono elaborati per distinguere il genere di risposta che Socrate desidera per questioni di questo tipo. Un'esposizione molto acuta e penetrante di tutta l'argomentazione del dialogo è quella di TAYLOR [1926], che da p. 151 in poi analizza la logica implicita nell'argomentazione di Socrate. Toccando il problema posto da Socrate in 9 E sgg., e cioè se il santo è amato dagli dei perché è santo oppure se è santo perché amato dagli dei, Taylor rileva che questa alternativa riassume uno dei maggiori problemi etici (e teologici), a proposito del quale sarebbe interessante considerare le analogie e le differenze tra la discussione di Socrate con Eutifrone e il dibattito che, a partire dal medioevo sino all'età moderna, oppose razionalisti e volontaristi (Cudworth, tra i primi, e Hobbes, Locke e Hutcheson, tra i secondi; su questi riferimenti cfr. anche le indicazioni e la bibliografia date da GAUSS I 2 [1954] p. 137; da HOERBER [1958] p. 102 nota; e da GUTHRIE IV [1975] pp. 109-11; per un parallelo con il *Nathan* di Lessing cfr. RITTER [1910-1923] I, p. 367, LEISEGANG [1950] col. 2406, e ROCHE [1988]). Ritengo però che un'analisi di questo tipo dovrebbe tenere presente il carattere non intellettualistico della filosofia socratica, all'interno della quale il "santo" e l'"amore degli dei" non sono concetti già dati e cristallizzati, né "razionalità" e "volontà" sono ancora considerate in una prospettiva dualistica: cosicché Socrate, mentre sembra preludere alla soluzione razionalistica, in realtà risolve proprio quelle aporie, il cui ripresentarsi ha provocato le successive dispute.

⁹⁵ Su questo argomento cfr. le osservazioni e i rinvii bibliografici di GUTHRIE IV [1975] p. 105 nota 12 e p. 112; di ERLER [1987] p. 261 nota 41, e di CENTRONE [1995] pp. 134-40.

con un verbo al passivo non è un “discorso sulla realtà” (λόγος τῆς οὐσίας) si spiega in questo contesto; e si rammenti che in greco il passivo ha, parzialmente, una forma propria solo al futuro e all’aoristo, e che la distinzione fra nome e verbo sarà enunciata esplicitamente solo nel *Sofista*. Per analogia, Socrate può affermare che se il santo è ciò che è amato dagli dèi, ciò vuol dire che è amato perché gli dèi lo amano, e non che gli dèi lo amano perché è amato, cioè che il santo è amato dagli dèi perché è santo, e non che è santo perché è amato dagli dèi. D’altra parte il santo, per il fatto che gli dèi lo amano è caro agli dèi, e quindi non è vero che ciò che è caro agli dèi sia santo e nemmeno che ciò che è santo sia ciò che è caro agli dèi.

Eutifrone continua a non capire e Socrate, richiamando le due ultime ὁμολογίαι, e cioè che il santo è amato perché è santo e che ciò che è caro agli dèi è tale perché gli dèi lo amano, lo incalza:

«se fossero la medesima cosa, o amico Eutifrone, ciò che è caro agli dèi e ciò che è santo, ne seguirebbe che, da una parte, dato che il santo era amato per il suo essere santo, anche ciò che è caro agli dèi sarebbe amato per il suo essere caro agli dèi; e dall’altra, dato che ciò che è caro agli dèi era caro agli dèi per il suo essere amato dagli dèi, anche il santo sarebbe santo per il suo essere amato dagli dèi. Se non che tu vedi ora che santo e caro agli dèi sono due cose opposte, in quanto del tutto diverse l’una dall’altra: e infatti l’una, il caro agli dèi, in quanto si ama è tale che è amato; e l’altra, il santo, in quanto è tale da essere amato, per questo si ama. E così, o Eutifrone, mentre io ti domando che cosa è il santo, non pare tu abbia intenzione di chiarirmi la sua vera essenza (οὐσία), ma solo di dirmi un suo accidente (πάθος), qualche cosa che a codesto santo accade, come è appunto il suo essere amato da tutti gli dèi, ma che cosa sia il santo in sé, questo non me lo hai ancora detto» (10 E-11 B).

Di fronte al ripetersi della domanda Eutifrone è in grande imbarazzo, perché avverte che ogni definizione da lui fornita, anziché star ferma e salda, si mette a girare. Ciò offre lo spunto a Socrate per ironizzare sulla propria discendenza da Dedalo, il mitico scultore che realizzava statue in movimento; e di Dedalo Socrate è persino più bravo, perché riesce a far muovere non solo le “statue di parole” fatte da lui, ma anche quelle fatte dagli altri. Ma questa ironia è ben presto messa da parte, e Socrate si dispone a venire in aiuto di Eutifrone, proponendo una nuova definizione: tutto ciò che è santo (ὅσιον) è giusto (δίκαιον). Ma, non potendosi dire che, se tutto ciò che è santo

è giusto, anche tutto ciò che è giusto è santo, se ne deve concludere che il santo è solo una “parte del giusto” (12 A)⁹⁶. Socrate deve ricorrere a esempi tratti da poeti per far capire a Eutifrone ciò che intende dire, e solo a questo punto ottiene il suo consenso.

Si tratta ora di vedere quale parte del giusto è il santo; Eutifrone avanza la tesi che santo sia quella parte del giusto che si riferisce alla cura che gli uomini hanno per gli dei (12 E: ἡ τῶν θεῶν θεραπεία)⁹⁷. La definizione data da Eutifrone è lodata da Socrate, che però – ricorrendo a un tema tipico della sua ironia – dichiara di aver bisogno ancora di un piccolo chiarimento: di che tipo di θεραπεία si tratta? Facendo uso di svariati esempi, Socrate mostra che ogni θεραπεία, per essere buona, deve essere di giovamento per coloro che ne sono oggetto; gli dei, però, non possono trarre giovamento dalla “cura” degli uomini, come i cavalli o altre bestie. D'altra parte essa non può essere intesa come un “servizio reso agli dei” nello stesso senso in cui si rendono servizi ai medici, ai costruttori di navi, agli architetti e via dicendo (13 D-14 B): per compiere quale opera, infatti, noi siamo utili agli dei? Ogni θεραπεία ha lo scopo di migliorare ciò di cui si occupa: dovremmo allora ammettere, domanda Socrate, che la θεραπεία τῶν θεῶν si propone di migliorare gli dei? No, risponde Eutifrone, perché in questo caso “aver cura” vuol dire “servire gli dei”, e lo scopo di questo servizio è quello di fare cose gradite agli dei, cioè preghiere e sacrifici.

Ma, obietta Socrate, pregare gli dei vuol dire chiedere loro qualcosa e fare sacrifici vuol dire donare loro qualcosa; il santo, dunque, verrebbe ad essere la scienza del domandare e del donare agli dei (14

⁹⁶ Secondo ALLEN [1970] pp. 51-2, 85-9, e GUTHRIE IV [1975] pp. 113-4, qui Platone mostra di conoscere la legge di conversione delle proposizioni universali affermative; ma ciò non è da enfatizzare, dal momento che nel Protagora sembra ignorarla. Che poi in questo argomento sia implicito un rinvio alla dottrina del Bene, nel senso che ciò che è caro agli dei non può che essere il Bene o qualcosa di affine al Bene, ha sostenuto ERLER [1987] pp. 263-6, il quale poi (pp. 266-9) parla anche dei rapporti tra “giusto” e “santo”, e fornisce un esauriente *status quaestionis*.

⁹⁷ Alcuni critici (ADKINS [1960] p. 133, e MÉRON [1979] p. 186 e 189 nota 9) hanno contestato che l'εὐσέβεια possa escludere completamente i rapporti tra gli uomini. Che poi qui vi sia un'anticipazione della teoria aristotelica della definizione per genere e differenza specifica hanno sostenuto vari commentatori: BURNET [1924] p. 135, GUTHRIE IV [1975] pp. 113-4, BURNS [1985] p. 320, e DO-RION [1997] p. 220 nota 104.

D: ἐπιστήμη ἄρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὁσιότης). Ora, noi chiediamo agli dei ciò di cui abbiamo bisogno: si deve pensare allora che noi doniamo agli dei ciò di cui essi hanno bisogno? Così il santo si riduce a una specie di τέχνη ἐμπορική ("mercatura"; 14 E), e si è costretti a pensare che gli dei traggano un vantaggio dai nostri doni, come noi dai loro: altrimenti che mercatura sarebbe? Ma l'idea che gli dei possano trarre dai nostri doni una qualche utilità è rifiutata da Eutifrone, il quale afferma che ciò che noi possiamo donare agli dei è venerazione, onori e insomma cose gradite (κεχαρισμένα).

Socrate riprende il tema ironico prima accennato, sostenendo che il vero Dedalo è Eutifrone, perché, dopo un lungo giro, è tornato ad affermare che santo è ciò che è caro agli dei; e propone quindi di ricominciare da capo l'esame, giacché Eutifrone è come Proteo e se non lo si costringe con la forza non risponde a ciò che gli è chiesto. Ma Eutifrone, con la scusa di aver fretta, si sottrae e a Socrate non resta che constatare il fallimento della sua speranza di apprendere che cosa sia il santo e di sfuggire così all'accusa di Meleto.

Sulle ragioni dell'esito aporetico del dialogo la critica moderna si è divisa: un filone interpretativo ha sostenuto che l'*Eutifrone* sia un dialogo soltanto peirastico, un'esercitazione dialettica, altri lo hanno considerato uno scritto con semplici finalità apologetiche⁹⁸, altri ancora si sono variamente ingegnati di ritrovarvi un contenuto positivo e un qualche preannuncio della dottrina del "santo" esposta nei dialoghi della maturità: preannuncio solo adombrato, ma non proposto esplicitamente e lasciato all'intelligenza del lettore. Oppure si è sottolineata la tipicità della "struttura di scacco" che, pur ricorrente in Platone, si adatta particolarmente all'argomento dell'*Eutifrone*, in quanto richiamerebbe lo scacco della missione di Socrate⁹⁹. Per altri l'insuccesso della ricerca è dovuto non solo alla presunzione e all'ottusità di Eutifrone, ma soprattutto alla tesi, avanzata da Socrate e accolta da Eutifrone, secondo la quale gli dei sono fra loro in contrasto e hanno idee divergenti circa i valori morali¹⁰⁰.

Schleiermacher¹⁰¹ individuò nel dialogo una significativa eccezione rispetto alla propria interpretazione complessiva dell'aporetico

⁹⁸ Cfr. VALGIMIGLI [1923] pp. 8-20, e MAZZANTINI [1945] pp.1-2.

⁹⁹ PHILIBERT [1956].

¹⁰⁰ WEISS [1986].

¹⁰¹ Vedi Introd. p. 16 nota 9, e *infra* nota 104.

cità: l'*Eutifrone* sarebbe l'unico dei dialoghi aporetici a non indicare al lettore attento in quale direzione cercare la soluzione. Ma anziché concluderne in favore della non autenticità (nessun altro socratico avrebbe potuto scrivere un dialogo così platonico né sarebbe stata pensabile una imitazione del genere in epoca più tarda), egli riteneva che questa evidente carenza fosse da spiegare con l'appiattimento del contenuto scientifico del dialogo sulla sua intenzione apologetica e con la fretteolosità della sua composizione, da collocarsi nel periodo del processo a Socrate. Ma di contro, appare ancor oggi significativa e penetrante l'interpretazione proposta da Bonitz, convinto che il dialogo mirasse ben al di là del disegno apologetico e contenesse indicazioni positive per lo scioglimento dell'aporia nel rapporto istituito tra ὅσιον e δίκαιον: la pietà non è altro che la compiuta moralità, sia pure nella forma del servizio reso alla divinità¹⁰².

In effetti, tra gli spunti di maggior rilievo per l'interpretazione del dialogo va colto quello dei rapporti tra ὁσιότης e δικαιοσύνη: questi rapporti sono presentati nel *Protagora* come rapporti di identità, nel senso di una perfetta convertibilità tra δίκαιον e ὅσιον, mentre nell'*Eutifrone* se ne parla in termini di rapporti tra il tutto e una sua parte.

Se ne è dedotto, con qualche ragione¹⁰³, che l'*Eutifrone* occupi una posizione intermedia tra il *Protagora* e la *Repubblica*, dal momento che la ὁσιότης appare come una virtù distinta dalla δικαιοσύνη nel primo dialogo, mentre la *Repubblica* conosce solo quattro virtù, e cioè saggezza, coraggio, temperanza e la giustizia (nella quale dovrebbe rientrare anche la ὁσιότης)¹⁰⁴.

¹⁰² Cfr. BONITZ [1886c] p. 234. Anche secondo TH. GOMPERZ [1896], cfr. trad. it. pp. 179-8, il dialogo, benché abbia anche motivazioni apologetiche, mira più lontano e arriva a un passo dalla soluzione della *Repubblica* circa il problema dei rapporti tra pietà e giustizia, subordinando con precisione il concetto di ὅσιον a quello di δίκαιον, a differenza che nel *Gorgia* (cfr. *Euthyphr.* 12 D con *Gorg.* 507 B,) dove i due concetti sono coordinati (vedi *infra*, nota 112).

¹⁰³ Cfr. TH. GOMPERZ [1896].

¹⁰⁴ Cfr. *Protag.* 330 B, *Lach.* 199 D e *resp.* IV 441 C-443 B. Già SCHLEIERMACHER [1804] I 2, p. 38, aveva visto nel dialogo il preavviso necessario della eliminazione della ὁσιότης dal novero delle virtù cardinali. Cfr. inoltre COBB [1985]: l'analisi del contesto in cui Socrate pone la questione riguardante il fine che gli dei perseguono grazie al servizio degli uomini fa supporre che questo fine sia la diffusione del giusto; se però santo è ciò che gli dei amano, santo e giusto risultano identici. GAUSS I 2 [1954] pp. 138-40, dopo aver richiamato *Gorg.* 507 B (καὶ μὴν

Shorey¹⁰⁵ ha comunque mostrato che la sussunzione della ὁσιότης nella giustizia, benché rappresenti un passo importante verso la dottrina delle quattro virtù cardinali, non deve portare a concludere che l'*Eutifrone* sia posteriore al *Gorgia* e al *Menone*, in cui si parla ancora della ὁσιότης come di una virtù distinta. In questi dialoghi, infatti, non c'è alcun intento sistematico di enumerazione rigorosa delle virtù; le quattro virtù cardinali della *Repubblica*, peraltro, sono individuate basandosi sulla tradizione e sul comune uso linguistico, cosicché il loro numero non ha nulla di dogmatico: basti considerare quante altre virtù Platone ritenga necessarie per una "natura filosofica"¹⁰⁶.

Altri¹⁰⁷ hanno sostenuto che non vi è contraddizione tra la tesi dell'identità tra il "santo" e il "giusto" (sostenuta nel *Protagora*) e la tesi che il "santo" è una parte del "giusto" (sostenuta, ma non da Socrate, nell'*Eutifrone*); in realtà il "santo" è amato dagli dei perché è "giusto": a 12 C 10-D 3 Socrate pone in alternativa le due tesi ed è Eutifrone a operare una scelta, sostenendo che il santo è una parte del giusto; la successiva discussione sembra però indicare che Socrate è favorevole piuttosto all'altra tesi.

Ora, se è vero che l'apparente contraddizione tra le due tesi può essere superata in questo modo, non ci sono d'altro canto motivi suf-

περὶ ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια), ha osservato che per Platone la distinzione non può essere estrinseca come lo è per Eutifrone (cfr. *Euthyphr.* 12 E: τὴν περὶ θεῶν θεραπείαν [...] εὐσεβές τε καὶ ὅσιον [...] τὸ δὲ περὶ τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος). Tanto è vero che Socrate, con una tipica movenza della sua ironia (ἀλλὰ μικροῦ τινος ἔτι ἐνδεής εἰμι), critica la risposta di Eutifrone. Sino a questo punto si può convenire con Gauss; da respingere è invece l'idea che nella tesi di Socrate sia espressa la convinzione che la cooperazione tra l'uomo e la divinità vada intesa solo nel senso, tipico della ortodossia agostiniano-luterana e calvinista, che l'uomo si fa strumento della divinità. La differenza della posizione di Socrate nell'*Eutifrone* e nel *Gorgia* (non rilevata da DODDS [1959a] p. 336) è da ricercare piuttosto nella crisi del socratismo di Platone. Su questo punto cfr. ancora J.H. BROWN [1964], che non ritiene valido l'argomento di Socrate, perché basato su premesse ambigue e non plausibili; ROSEN [1968], secondo il quale nella dottrina delle relazioni tra pietà e giustizia sviluppata da Socrate, il concetto fondamentale è la giustizia, in quanto mediatrice tra uomini e dei, e non la pietà.

¹⁰⁵ SHOREY [1903] p. 12.

¹⁰⁶ Cfr. *resp.* IV 487 A.

¹⁰⁷ COBB [1985].

ficienti per sostenere che Socrate aderirebbe piuttosto a quella dell'identità. In realtà anche l'aporia finale dell'*Eutifrone*, come accade in tutti gli altri dialoghi giovanili, sta a significare che la virtù particolare cercata non esiste per sé, ma si risolve nella virtù in generale, nella conoscenza del bene nel particolare ambito in questione, costituito qui dalle relazioni tra uomo e divinità; e che la "santità" sia presentata come una parte della "giustizia" non smentisce l'idea che il messaggio implicito sia quello dell'unità della virtù, analogamente a quanto constatiamo anche nel *Lachete*, nel *Carmide* e soprattutto nel *Protagora*. D'altro canto, il fatto che la ὁσιότης rappresenti una parte della δικαιοσύνη suggerisce che le leggi morali devono presiedere anche al nostro rapporto con gli dei, e questo va considerato il risultato filosofico fondamentale dell'*Eutifrone*, la cui importanza sta dunque non solo nella riconfermata impossibilità di definire una singola virtù, ma anche nella positiva risoluzione della "santità" nella "giustizia", cioè nel primato dell'etica sulla religione.

Alla ricerca di tracce di soluzioni e suggestioni costruttive sul tema della pietà e della santità, che Platone avrebbe adombrato, pur senza proporle esplicitamente, affidandole all'intelligenza del lettore, l'*Eutifrone* è stato riletto alla luce del confronto con ciò che Platone dice sulla divinità e sulla religione in dialoghi successivi. Un ruolo importante, in questa prospettiva, ha giocato l'analisi del concetto di θεραπεία τῶν θεῶν come possibile chiave di risoluzione dell'aporia finale. Risulta infatti dal dialogo che da un lato il θεραπεύειν non può basarsi che su un "sapere" (ἐπιστήμη), dall'altro, che esso è identico al "rendere migliori" (βελτίους ποιεῖν). L'opinione di Platone sarebbe che la ὁσιότης consiste in una «scienza che aiuta gli dei a rendere migliori le anime umane», cioè in un caso particolare della generale scienza del bene e del male. Non c'è alcun bene che non provenga dagli dei, perché gli dei sanno che cosa rende migliori le anime degli uomini; in quest'opera, però, essi si servono, come di coadiutori, di coloro che, per quanto è ad essi possibile, possiedono la scienza del bene (e in questo senso Socrate sarebbe al servizio della divinità)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Cfr. ARNIM [1914] pp. 141-54. Per la discussione di questo dibattutissimo problema mi limito a rinviare alle esaurienti indicazioni bibliografiche e alla precisa messa a punto di DORION [1997] pp. 219-31, con il quale tuttavia non mi sento di concordare – per ragioni ricavabili da quanto detto in questo capitolo –

Anche per altre vie si è giunti a ritenere implicita ma ben chiara la definizione della santità nell'*Eutifrone*; Platone, intanto, non ne ha mai proposta un'altra, e ciò non è di facile spiegazione; inoltre, il fatto che Socrate affermi che nulla di ciò che Eutifrone dice deve andare perduto e che è necessario "fare attenzione" (προσέχειν τὸν νοῦν) a tutto, rivelerebbe un'ambiguità tale da far presumere che nel momento in cui lo scriveva, Platone avesse già, della divinità e della pietà, la nozione che appare in maniera più esplicita nei dialoghi successivi, e cioè che dio è il νοῦς e che la filosofia è εὐσέβεια¹⁰⁹.

In una direzione sostanzialmente analoga si muove l'interpretazione "esoterica", secondo la quale il dialogo sarebbe da leggere alla luce dell'ipotesi di una "comunicazione controllata del sapere"¹¹⁰.

nelle conclusioni, e cioè che la terza definizione, proposta non da Eutifrone ma da Socrate e che Socrate non confuta, ma lascia incompiuta, farebbe trasparire la concezione propriamente platonica della ὁσιότης (il che renderebbe non aporetico l'*Eutifrone*); che la delusione, che Socrate dice di provare quando Eutifrone non sa indicargli quali opere gli dei compiano grazie ai servizi che gli uomini rendono loro, non è ironica e che la sostituzione in 13 B del termine θεραπεία con il termine ὑπηρετική è da porre in relazione con l'ὑπηρεσία alla divinità cui Socrate dice di essersi sottoposto (cfr. *apol.* 30 A).

¹⁰⁹ Cfr. RABINOWITZ [1958].

¹¹⁰ SZLEZÁK [1988] pp. 168-178: nel dialogo *Eutifrone* è presentato come un maestro esoterico, mentre Socrate si presenta come "marcatamente antiesoterico", ma ciò è dovuto solo all'ironia con cui Platone presenta i personaggi del dialogo. In realtà il motivo del paragone di entrambi con Dedalo, e l'espressione con cui Socrate si definisce «sapiente senza volerlo» (cfr. 11 D: ἄκων εἰμὶ σοφός), nonché il ritorno di questi motivi nel *Menone* (97 D-98 A) e nell'*Ippia minore* (373 B) indicano come sia sempre Socrate a giocare il ruolo del vero dialettico. Infine ERLER [1987], cfr. [1991] pp. 252-80, ha osservato che la figura di Eutifrone non è così negativa come volevano WILAMOWITZ [1919-20] e BODER [1973], anche perché Socrate riconosce che Eutifrone è stato vicino a trovare la soluzione, benché se ne sia poi allontanato (14 C). Ciò significa che Socrate è a conoscenza della soluzione, a cui si allude quando si discute la tesi per cui la santità sarebbe la scienza del chiedere e del dare agli dei (14 D). Questa tesi non va intesa (con Eutifrone) nel senso di uno scambio; si tratta piuttosto di stabilire a quale opera degli dei il servizio degli uomini possa collaborare (13 E). Ma se si nota l'affinità tra questa tesi e il modo in cui Socrate nell'*Apologia* parla della sua attività (come di un servizio al dio: cfr. 23 B, 23 C e 30 A), allora si intuisce anche dove la soluzione dovrebbe essere cercata, cioè nella direzione di un sapere orientato verso il Bene, che solo giustifica questa idea di "servizio". Per Eutifrone l'aporia si presenta perché egli intende in senso tradizionale il sapere necessario allo scambio (p. 278).

Il filone interpretativo propenso a sottovalutare il contenuto filosofico dell'*Eutifrone* si limita a mettere l'accento sulle sue procedure argomentative e sulle incipienti dottrine logiche che vi sono implicite, riducendolo così a un documento dell'ἐλεγχος socratico e della dialettica platonica. Certamente anche questo aspetto è rilevante¹¹¹, ma non sembra particolarmente fruttuosa la ricerca delle fallacie commesse da Socrate nelle sue argomentazioni, a cui, in quest'ottica, ci si è dedicati con accanimento. Un caso tipico di "fallacia socratica"

¹¹¹ Come già sottolineò TH. GOMPERZ [1896], cfr. [1925] III, p. 191 nota 1, i punti più interessanti su cui questo tipo di approccio all'*Eutifrone* ha richiamato l'attenzione sono i seguenti: la distinzione rigorosa tra οὐσία e πάθος (11 A), la nozione di ἐπὶ πλεόν riferita a un concetto (12 C), l'uso del termine ὑπόθεσις, assente nel *Protagora*, e qui (11 C) adoperato in una maniera più tecnica rispetto al *Gorgia* (454 C), infine la precisione con la quale il concetto di ὅσιον viene subordinato a quello di δίκαιον (12 D). Si è inoltre messo in luce (ARNIM [1914] pp. 145-6) che il terzo tentativo di definizione (11 E sgg.) costituisce una vera e propria lezione di logica riguardo ai rapporti tra genere e specie. Se confrontato con il *Protagora* (329 C-330 A), il dialogo rivela subito il suo maggior rigore logico (a differenza che nel *Protagora*, nell'*Eutifrone* il termine μόριον equivarrebbe a *species* logica). Anche il problema dell'ἔργον proprio di ogni scienza è tipico dei dialoghi giovanili (cfr. *Charm.* 165 C, *resp.* I 346 D, *Euthyd.* 291 D). RICCI [1971] pp. 13-33, ha insistito molto sulla struttura logica (sillogistica) dell'argomentazione socratica e, sulla scorta di R. ROBINSON [1953] pp. 40-9, ha sottolineato, a proposito dei rapporti tra ὅσιον e δίκαιον, il passaggio dalla domanda "Cosa è X?" alla domanda "X è Y?". Nella seconda parte del dialogo la struttura logica individuabile nell'argomentazione socratica è quella che Robinson ha definito un'induzione a una proposizione sovraordinata e poi a una proposizione coordinata, e che PLATZECK [1954] ha definito un sillogismo, non nell'accezione tecnica aristotelica, ma in quella etimologica di connessione di vari discorsi e articolata in una sussunzione induttiva di casi particolari (analogati) sotto un universale; in un universale (*analogans*) che è il τί ἐστίν degli analogati; e infine una deduzione dall'*analogans* di altri casi particolari. Quanto all'aporeticità del dialogo, essa sarebbe dovuta all'effettiva ignoranza, da parte di Socrate, di che cosa sia il santo. In una posizione mediana tra coloro che ritengono l'*Eutifrone* un dialogo soltanto peirastico, senza un contenuto positivo, e coloro che invece ritengono di poter individuare una dottrina positiva del "santo" si colloca MCPHERRAN [1985], il quale sostiene che lo scetticismo metodico di Socrate è per l'appunto un'espressione di pietà religiosa. Che invece l'*Eutifrone* esprima una concezione positiva della pietà religiosa ha sostenuto BURNS [1985]; cfr. anche VERSÉNYI [1982], che, in polemica con le tesi di Allen, sulla base della proposta di distinzione tra "nominal definition" e "real definition" (cfr. ALLEN [1970] p. 79 sgg.), sostiene che nell'*Eutifrone* si trova in effetti una implicita definizione della santità, il che spiegherebbe perché essa non sia compresa nella lista delle "virtù cardinali" della *Repubblica*.

è stato individuato nella identificazione della conoscenza di qualcosa con la sua definizione formale¹¹²; ma la definizione, come abbiamo in parte già visto e come vedremo ancora, non è l'obiettivo delle discussioni socratiche. Un'altra fallacia fondamentale risiederebbe nella non-esaustività del dilemma posto da Socrate (le azioni giuste sono giuste perché dio ordina la loro esecuzione, oppure dio ordina l'esecuzione delle azioni giuste perché sono giuste?), potendo darsi un caso in cui entrambe le alternative sono false¹¹³.

Riassumendo: benché molte delle interpretazioni proposte presentino motivi validi, la problematica del dialogo va, a nostro avviso, ricondotta, come per gli altri dialoghi "aporetici" dello stesso periodo, all'impossibilità di definire isolatamente una "virtù particolare" (in questo caso ὁσιότης ο εὐσέβεια). L'*Eutifrone* conferma entrambe le tesi che abbiamo individuato come tipicamente socratiche: quella che riduce la molteplicità delle singole virtù alla virtù in generale, identificata con la "scienza dei beni e dei mali" (ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν), e quella che considera il sommo bene, il supremo valore morale, come fondante la stessa esperienza religiosa e non come subordinato a questa¹¹⁴.

¹¹² Cfr. GEACH [1966], il quale sottolinea anche la liceità del comportamento di Eutifrone rispetto ai canoni della religione tradizionale. Contro questa interpretazione polemizza HOLLAND [1981-2], per il quale il richiamo alla religione tradizionale deve essere letto piuttosto in chiave ironica (il comportamento di Eutifrone è un tipico caso di "non sapere di non sapere"), e la definizione non è l'unico obiettivo delle discussioni socratiche, svolgendo spesso in esse il ruolo strumentale di individuazione dei caratteri fondamentali dell'oggetto cercato. Sempre in polemica con Geach cfr. anche BENJAMIN [1987].

¹¹³ Cfr. l'analisi di MACBEATH [1982] pp. 565-71, che argomenta dettagliatamente la non-esaustività delle alternative del dilemma. Ma è in generale sconsigliabile cercare di piegare il ragionamento di Socrate a regole logico-linguistiche che gli sono estranee.

¹¹⁴ Per una corretta interpretazione del dialogo cfr. C.C.W. TAYLOR [1982], il quale ha insistito sul fatto che anche l'aporia finale dell'*Eutifrone*, come le altre dei dialoghi giovanili, sta a significare che la virtù particolare cercata si risolve nella virtù in generale, nella conoscenza del bene in sé in relazione al particolare ambito di cui si tratta, e cioè le relazioni tra uomo e divinità; il fatto che la "santità" sia presentata come una parte della "giustizia" non smentisce che il messaggio implicito sia quello dell'unità della virtù: a questa conclusione inducono anche il *Lachete*, il *Carmide* e, soprattutto, il *Protagora*, con i quali l'*Eutifrone* deve essere messo in relazione. Cfr. anche VLASTOS [1991] pp. 157-78.

Dal momento che in tutte le pagine di Platone in cui emergono i temi della religiosità di Socrate quel che risulta con la massima chiarezza è la superiorità del principio del διαλέγεσθαι sulla credenza religiosa, alla quale non è lecito, in nome dell'autorità divina, sottrarsi al dovere di "dare ragione" di ciò che afferma, è evidente che anch'essa deve sottoporsi all'ἐλεγχος. E ciò rende ineluttabile ristabilire il corretto rapporto tra la religiosità di Socrate e la sua "missione" filosofica, che una tradizione interpretativa largamente dominante ha capovolto. Il primato del principio morale sui contenuti della fede religiosa e la piena risoluzione della pietà religiosa nella compiuta moralità non consentono dunque di convenire con quegli studiosi i quali sono dell'avviso che questo dialogo mostri proprio la vanità del tentativo di fondare una teologia sulla morale¹¹⁵.

Per consacrare la natura religiosa della vocazione socratica, sovente si è addotto anche il rapporto tra Socrate e l'oracolo delfico¹¹⁶, e numerose sono state le interpretazioni che hanno sottolineato o enfatizzato questo carattere religioso della "missione" di Socrate, in una prospettiva "pre-cristiana"¹¹⁷. Ma ci sono fondati motivi per dubitare

¹¹⁵ Cfr. in proposito ZEIGLER [1980].

¹¹⁶ Per una rassegna delle fonti antiche su questo responso cfr. NESTLE [1910b]. Vedi *infra* nota 123.

¹¹⁷ Cfr., oltre la vecchia monografia di POTTER [1831], A.E. TAYLOR [1926] p.156, il quale, dopo aver ricordato alcune espressioni dell'*Imitatio Christi*, scrive: «The *Apology* is the Hellenic counterpart of the second book of the *Imitatio*»; e STEFANINI [1949] I, p. 27, il quale vede nell'autorità di dio il fondamento dell'eroismo socratico (p. 27). E cfr. anche JAEGER [1936] trad. it. II, pp. 126-7. Anche DELATTE [1950] ha sostenuto che, se si esaminano l'origine e il significato della vocazione di Socrate così come essa è descritta nell'*Apologia*, non si può dubitare che essi siano da identificare con una missione divina, il cui modello può essere rintracciato nel pitagorismo. GAUSS I 2 [1954] p. 61, dopo aver ricordato la definizione dello Pseudo-Dionigi di Alicarnasso (*Techne* VIII 8: ἔστι γὰρ τὸ βιβλίον παράγγελμα, ὅποιον εἶναι δεῖ τὸν φιλόσοφον), scrive che in nessun luogo di Platone come in *apol.* 23 B-C si avverte la parentela spirituale con il Nuovo Testamento. Cfr. ancora, per impostazioni in qualche modo analoghe BECKMAN [1979], che sottolinea l'importanza della dimensione religiosa della filosofia di Socrate e il significato dell'aspetto mistico della sua ricerca della conoscenza di sé, e KACHI [1983]. Una rassegna delle tesi in proposito in MAGALHÃES-VILHENA [1952] pp. 43-50. Cfr. anche MASARACCHIA [1964] pp. 139-41, e soprattutto MONTUORI [1974] pp. 86-91, 99-113 (sulla storia della critica), pp. 115-23 (sulle fonti antiche), pp. 141-52 (sulla cronologia dell'oracolo), pp. 205-13 (sulla sentenza delfica

di queste suggestioni. È significativa, intanto, l'affermazione di Socrate secondo cui qualcuno avrebbe potuto considerare uno "scherzo" il suo invito ai giudici a credere alla parola del dio di Delfi, dal momento che lui per primo l'aveva sottoposta a *elenchos*¹¹⁸. Inoltre l'aporia in cui l'oracolo getta Socrate è analoga a quella nella quale Socrate getta i suoi interlocutori¹¹⁹. Evidentemente gli ascoltatori avvertivano che il richiamo religioso aveva nelle parole di Socrate un senso tutt'altro che consueto, e in base a ciò qualche critico moderno ha avallato l'idea che l'atteggiamento nei confronti dell'oracolo fosse un segno di empietà, mentre ci sembra indiscutibile che Socrate ci tenga a dimostrare quanto avesse preso sul serio l'oracolo¹²⁰. È ben noto, perdi più, che gli antichi oracoli, piuttosto che precetti e indicazioni sicure, fornivano risposte "sibilline", che dovevano essere interpretate (*ἐλέγχεσθαι*)¹²¹; e il fedele si trovava a mal partito proprio nella misura in cui tale *elenchos* era affrettato e superficiale. Il che, se è certamente indizio di una religiosità altamente civile e per nulla dogmatica, limita ancora l'*elenchos* del fedele ai casi specifici in cui esso è richiesto.

Nondimeno la quasi totalità dei critici moderni ha visto nell'oracolo la circostanza che determina la svolta della biografia e della vita intellettuale di Socrate¹²². Ora, se il responso non può essere

e la letteratura oracolare) e pp. 215-8 (sulla sentenza oracolare come invenzione di Platone). Secondo SCHMID [1987] Socrate nell'*Apologia* introduce un nuovo concetto di pietà. Infine, per BRISSON [1997] p. 195, Platone porterebbe a termine un'operazione di ritorno al "religioso": «En donnant pour origine absolue à la démarche socratique la réponse de l'oracle, Platon enracine la pratique de la philosophie dans la religion. De même, en rapportant aux Lois, ces êtres vénérables qui semblent inférieurs aux dieux, sans en être très éloignés, l'argumentation rationnelle qui fonde la délibération sur l'opportunité pour Socrate de s'évader, Platon se trouve enraciner la morale de Socrate dans une tradition religieuse qui le précède et le dépasse».

¹¹⁸ * [cap. 3, p. 189]. Sulla dissimulazione ironica circa il comando del dio cfr. MAIER [1913] cfr. [1943-4] II p. 156, e CALOGERO [1955] p. 297. E sull'ambiguità dei responsi dell'oracolo delfico vedi REEVE [1989] n. 23.

¹¹⁹ Così WOLFF [1929].

¹²⁰ Cfr. in proposito *apol.* 33 B 9-C 7, 28 E 4-6, 29 D 3-4, 21 E 3-22 A 8.

¹²¹ Cfr. la definizione della fede come *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* in PAOL. *ad Hebr.* XI 1.

¹²² Si vedano le indicazioni sulle fonti antiche e la bibliografia moderna in MAGALHÃES-VILHENA [1952] p. 23 n. 1 e 25 n. 1. Cfr. anche EIBL [1949]; PARKE

certo un'invenzione di Platone, come prova il fatto che non abbiamo notizie di smentite, la sua storicità, tuttavia, dimostra soltanto che, al momento in cui esso fu dato, Socrate doveva essere già abbastanza famoso, e che, pertanto, la "missione" di Socrate era nata prima, e non sotto l'egida dell'obbedienza al comando del dio; di conseguenza,

[1961], che data l'episodio nel 431 a.C., mentre FERGUSON [1964] lo colloca attorno al 421 a.C.; sulla storicità dell'episodio hanno insistito anche DREXLER [1961], KATSIMANIS [1974], e DANIEL-PLANSKY [1979]. Anche REEVE [1989] pp. 21-37 ritiene che Socrate abbia cominciato la sua missione poco dopo il responso dell'oracolo: non c'è contraddizione tra il σοφώτερος di *apol.* 21 A e il σοφώτατος di *apol.* 21 B. Che l'atteggiamento di Socrate nei confronti dell'oracolo sia segno di empietà è stato affermato da molti (bibliografia alla n. 24 di Reeve), ma si tratta di una cattiva interpretazione. Hackforth l'ha interpretato in senso ironico, ma a torto (bibliografia alla n. 25 di Reeve). Che l'oracolo sia preso sul serio da Socrate è provato da vari passi dell'*Apologia* **[supra* nota 120]; ma che cosa comanda l'oracolo a Socrate? A questa domanda sono state date varie risposte (vedi le note 25-28 di Reeve). BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 87-100, ritengono che Socrate abbia inteso seriamente il responso dell'oracolo e che esso abbia costituito per lui il motivo fondamentale della sua missione; tuttavia la sua convinzione che l'εὐσέβεια consista nel servizio reso alla divinità deve essere anteriore al soggiorno di Cherefonte a Delfi (probabilmente intorno al 431 a.C.); l'esame dell'oracolo, piuttosto, convinse Socrate che ciò che la divinità richiede all'uomo è soprattutto l'abbandono delle sue pretese di sapere e che nulla vale tanto quanto l'acquisto del più prezioso dei beni, e cioè la virtù. Contrari invece a ritenere storicamente reale l'episodio sono TH. GOMPERZ [1896] II, pp. 511-12, il quale ha osservato che il viaggio di Cherefonte presuppone già diffusa la fama di un Socrate σοφός, mentre dall'*Apologia* risulterebbe che Socrate fu considerato σοφός proprio in conseguenza della ricerca da lui intrapresa sul significato del responso. Questa è anche la posizione di MASARACCHIA [1964] p. 115, che cita a sostegno la tesi di CHROUST [1957] p. 33, secondo cui nel racconto dell'*Apologia* confluiscono due diverse tradizioni, quella del responso a Cherefonte e quella dell'iscrizione delfica "conosci te stesso"; a queste due tradizioni si sarebbero aggiunti ulteriori elementi presi da altre tradizioni (per es. quella dei Sette Sapienti): il che confermerebbe il carattere letterario e non storico della notizia. Anche DE STRYCKER [1975] ha contestato che l'oracolo di Delfi sia stato il primo e principale motivo della scelta di una vita filosofica operata da Socrate, e con lui è da consentire per le ragioni che vedremo. MONTUORI [1982] destituisce l'episodio di qualsiasi fondamento storico e lo considera un'invenzione di Platone, escogitata allo scopo sia di controbilanciare l'accusa di ὀσέβεια contro il Maestro, sia di assicurarsi un tranquillo ritorno ad Atene dopo la fuga del 399 a.C. Non mi pare condivisibile, infine, la tesi di VOIGTLÄNDER [1984], che dall'importanza che l'oracolo di Delfi e il "conosci te stesso" hanno sia per Socrate che per Eraclito, nonché e da altri temi (l'anima, il *Logos*, ecc.), deduce influenze eraclitee su Socrate.

solo questa “eziologia” della missione socratica può forse essere ritenuta un’invenzione platonica¹²³. Socrate, infatti, si comporta verso il responso del dio come sempre farà in seguito: lo sottopone cioè al suo *elenchos*¹²⁴. Se Socrate avesse realmente riconosciuto incondizionatamente l’autorità del dio, non avrebbe dovuto far altro che affidarsi al responso: l’ἀπορία di cui egli parla e tutto il successivo ζητεῖν ed ἐλέγχειν non avrebbero avuto alcun senso. Ma il comportamento di Socrate è quello di chi ritiene che anche le parole del dio, per quanto importanti e “degne di fede” (cfr. *apol.* 20 E), debbano comunque sottostare all’“esame” e alla “discussione”, né più né meno di quelle dei suoi abituali interlocutori; in ciò si trova conferma dell’assoluto primato del dovere di ἐλέγχειν e del principio del διαλέγεσθαι.

Ad analoghe conclusioni si giunge se si osserva lo sviluppo della nozione di ὁσέβεια, che in un primo tempo indica il sacrilegio o il danneggiamento dei beni sacri o la violazione di ordinamenti giuridico-sacrali, mentre dopo il decreto di Diopite viene applicata anche agli studi di astronomia e alla nuova παιδεία. Ed è in questa accezione più ampia che deve essere intesa l’accusa contro Socrate di «violare la legge [...] non credendo negli dèi in cui crede la città, ma in altre e nuove divinità (ἀδικεῖν [...] θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά)» (*apol.* 24 B). Risulteranno allora parziali le interpretazioni di οὐ νομίζειν θεοὺς o nel senso di “non credere che gli dei esistano”, o in quello di “non venerare gli dei”, “non praticare il culto degli dei”. Certamente agli occhi degli accusatori Socrate era colpevole, per così dire, sia di “ateismo” sia di “eresia” (anche se questi termini possono essere usati solo in modo improprio a proposito della religione poliade dei Greci) e non si può consentire con chi, come Burnet, ha reso ἕτερα δαιμόνια καινά come «altre e strane norme religiose» (cioè quelle orfico-pitagoriche): che il plurale δαιμόνια non renda impossibile pensare all’unico “demone” è dimo-

¹²³ Cfr. già ZELLER II 1 [1922] p. 52 n. 4 e, con molta decisione anche POHLENZ [1913] p. 20 e 22 n.1; cfr. altresì BRÖCKER [1964] p. 16, e GAUSS I 2 [1954] pp. 40-1, il quale per l’appunto (p. 55) ritiene che questa “eziologia” della missione socratica sia un’invenzione di Platone e che Socrate sia stato spinto alla sua ricerca da un senso di responsabilità sociale.

¹²⁴ Ciò era stato già visto da WOLFF [1929] p. 72 sgg., a torto contraddetto da HACKFORTH [1933] pp. 97-102. Cfr. anche TH. MEYER [1962] pp. 161-2, che però nei passi paralleli addotti non nota alcuna differenza tra le varie fasi del pensiero platonico (cfr. anche p. 106 sgg. per l’oracolo come stimolo alla ζήτησις).

strato da vari luoghi¹²⁵. Ma anche il demone, come constateremo, non è l'attestato di una precisa fede religiosa, come non lo sono né il sacrificio del gallo ad Asclepio, né le espressioni del tipo τῷ θεῷ φίλον e simili, che pure Platone fa pronunciare a Socrate¹²⁶.

Sull'accusa di ateismo Socrate sembra addirittura celiare (*apol.* 27 A-28 A): come è possibile, secondo quel che denuncia Meleto, non credere negli dèi, e nello stesso tempo credere in demoni? Sarebbe come credere all'esistenza dei figli senza credere a quella dei padri che li hanno generati! Il modo e il contenuto di questo argomentare di Socrate nei confronti di Meleto sono apparsi più capziosi che convincenti, e di conseguenza, tutta questa sezione dell'*Apologia*, a parere di numerosi studiosi, dimostrerebbe che Socrate non intese confutare seriamente le accuse presentate al processo¹²⁷: egli avrebbe voluto piuttosto dimostrare alla giuria il disprezzo per la morale e la per la legge di chi aveva formulato accuse così insensate contro di lui; oppure, dato che il suo *elenchos* si prefiggeva non tanto di mostrare la verità o la falsità di una proposizione quanto invece di mettere in contraddizione l'interlocutore, la confutazione di Meleto non avrebbe la portata di una prova della sua innocenza¹²⁸. Quanto abbiamo visto sin qui non consente di condividere queste tesi, così come non è da condividere la tesi di coloro che hanno ritenuto inverosimile che Meleto fosse così inetto nel giustificare l'accusa presentata al processo, e quindi hanno giudicato questa parte dell'*Apologia* un'invenzione di Platone. Se così fosse, ci si troverebbe di fronte a un'inverosimiglianza ancora maggiore: la sprovvedutezza di Platone; in realtà la giustifica-

¹²⁵ Cfr. *Euthyphr.* 3 B e anche *apol.* 31 D.

¹²⁶ Per fare solo un esempio, alla notizia, triste per Critone, che sta per arrivare la nave di Delo, Socrate osserva: ἀλλ' ὃ Κρίτων, τύχη ἀγαθῇ. εἰ ταῦτη τοῖς θεοῖς φίλον, τάττῃ ἔστω (*Crit.* 43 E). E giustamente è stato osservato che qui c'è non solo un religioso uniformarsi al corso delle cose, ma anche un richiamo alla deliberazione dell'assemblea ateniese, i cui decreti cominciavano appunto con l'espressione ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ. E cfr. anche *apol.* 19 A.

¹²⁷ Cfr. A.S. FERGUSON [1913] p. 169; BURNET [1914] pp. 146-7, [1924] pp. 100-1 e la nota a 24 C 9; SHERO [1926] p. 110; A.E. TAYLOR [1926] pp. 162-3; BLAKENEY [1929] p. 118; GUARDINI [1945] p. 43; CHROUST [1957] p. 39 e 43; BECKMAN [1979] pp. 60-3).

¹²⁸ Contro questa tesi cfr. BRICKHOUSE-SMITH [1989a] pp. 109-28, i quali attribuiscono una seria pericolosità alle accuse presentate al tribunale e un'analoga serietà alla difesa sviluppata da Socrate. Su tutto ciò cfr. REEVE [1989] pp. 37-73.

zione fornita da Meleto, è perfettamente conforme al carattere specioso dell'accusa formalmente depositata in tribunale.

L'accusa di non credere negli dei della *polis* e di introdurne di nuovi è certamente collegata con la fede in un δαίμων, tante volte professata da Socrate¹²⁹. Tuttavia, come è stato giustamente notato, Socrate nell'*Apologia* non si riferisce mai a "il demone" (τὸ δαίμόνιον nella forma sostantivata) ma parla sempre di "demonico" (nella forma aggettivale), sottintendendo il "segno"; sono piuttosto i suoi accusatori a personificarlo in una divinità. E il segno demonico, come è noto, ha soltanto una funzione negativa: trattiene Socrate dal fare qualcosa che può essere male, ma non lo esorta a ben agire. L'assenza di un suo intervento è perciò recepita da Socrate come indizio che quel che sta facendo è bene¹³⁰. Per Senofonte, invece, si tratta piuttosto di un segno divinatorio, alla stregua del volo degli uccelli, del tuono, ecc. (*apol.* 12-3), che ha anche la funzione propositiva di dare suggerimenti (*mem.* I 1,2 e 4; IV 3,12; IV 8,1), ma la presentazione platonica appare più plausibile.

Il modesto rilievo della credenza in un demone è confermato dal fatto che questa, che pure è uno dei fatti più certi della vita di Socrate, non ha nessuno ruolo nello sviluppo filosofico nelle scuole socratiche e anzi, proprio per questo, essa è evocata come singolarità biografica dell'uomo. Nei diversi passi di Platone in cui si parla del demone, Socrate riconosce l'ispirazione divina del suo destino non solamente in ciò che gli succede, ma anche da una voce interiore, interamente diversa dal suo λόγος, ma che, come il λόγος, non proviene da altro che dalla sua anima.

Tutto ciò conferma il primato del principio morale sui contenuti della fede religiosa, la piena risoluzione della pietà religiosa nella compiuta moralità, insomma la superiorità del principio del διαλέγεσθαι sulla religione.

¹²⁹ Cfr. *Euthyphr.* 3 B; *Alcib.* I 103 A sgg., 124 C; *Euthyd.* 272 C. Sul demone di Socrate buone osservazioni in IWATA [1991].

¹³⁰ Cfr., ad es., *apol.* 31 D (Socrate è distolto dal τὰ πολιτικά πράττειν); 40 A (Socrate non è distolto dal presentarsi in tribunale).

CAPITOLO QUINTO

L'ATTRAENZA DEL BENE E L'INVOLONTARIETÀ DEL MALE. UNITÀ E INSEGNABILITÀ DELLA VIRTÙ

Le tesi dell'involontarietà del male e dell'attraenza del bene costituiscono gli esiti più caratteristici dell'etica socratica presentata nei dialoghi giovanili di Platone, come la critica moderna ha unanimemente riconosciuto.

Nessuno fa il male deliberatamente – argomenta Socrate – perché il bene, una volta conosciuto, attrae irresistibilmente il desiderio e la volontà, e non può quindi non essere perseguito e attuato; e se qualcuno, nel suo comportamento, non attua il bene, è perché non lo conosce o non lo riconosce come tale, e attua così quel che crede essere bene per lui e che invece può essere male: ché, se conoscesse il bene, non potrebbe non perseguirne l'attuazione, dato che esso gli si presenterebbe senz'altro come l'oggetto massimamente preferibile e vantaggioso per lui

Se non si tiene conto di questo punto, l'etica socratica si riduce inevitabilmente entro i limiti di un gretto utilitarismo (come accade non di rado in Senofonte), e resta sostanzialmente inspiegabile la peculiarità del cosiddetto edonismo teorizzato nel *Protagora* * [cap. 1, p. 52], che ora esamineremo.

All'inizio dell'ultima sezione del dialogo (351 B-360 E)¹, Socrate sembra voler lasciar cadere l'argomento fino a quel momento svilup-

¹ Questa sezione del *Protagora* è una delle pagine platoniche tra le più discusse dalla critica moderna, proprio perché l'edonismo che vi è sostenuto è sembrato ad alcuni incongruente sia con la filosofia di Socrate sia con quella di Platone; altri, all'opposto, hanno ritenuto che Socrate fosse un sostenitore sincero del-

pato sul coraggio, e pone a Protagora tutta una nuova serie di domande.

Ciò ha fatto pensare alla maggioranza degli interpreti che vi sia una vera e propria frattura con il ragionamento sviluppato in prece-

l'edonismo in generale: per una rassegna delle opinioni cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 302 n. 24; A. HERMANN [1972] p. 14; ILDEFONSE [1997] pp. 49-55; favorevoli a supporre una fase edonistica nella filosofia di Platone sono stati Hermann, Zeller, Praechter, Hackforth, Dodds, Grote, Crombie, e altri che vedremo; contrari, invece, Steinhart, Bonitz, Arnim, C.C.W. Taylor, Shorey, Goodel, Jaeger, Grube, Gauss e, più di recente, SULLIVAN [1961], ZEYL [1980]; GOSLING-TAYLOR [1982] cap. 3; e C.C.W. TAYLOR [1991] p. 161-200. GIGON [1960] pp. lxxxii-lxxxv, ritiene il problema insolubile. Un'accurata analisi si trova nel saggio di A. HERMANN [1972], il quale nota che, in realtà, una identità di ἡδὺ e ἀγαθόν non è attribuita, come già aveva osservato HACKFORTH [1928] contro Taylor e Cornford, né ai πολλοί né a Protagora, e che la dimostrazione di Socrate deve servire solo a portarla all'assurdo; l'identificazione di ἡδὺ e ἀγαθόν nel *Protagora* sarebbe ironica e non condivisa seriamente da Platone. Per di più il concetto di ἀγαθόν nei dialoghi giovanili, cioè prima della definizione della dottrina delle idee, non è affatto univoco e nel *Protagora* si tratta soltanto dell'ἀνθρώπινον ἀγαθόν. Nel *Gorgia* riscontriamo la più netta contrapposizione di ἡδὺ e ἀγαθόν, mentre nel *Protagora* è evidente il tentativo di operare una sintesi tra questi due concetti. Molto importanti sono le tesi di IRWIN [1977] pp. 102-14 (e prima in una dissertazione [1973]), per il quale Platone passerebbe da una teoria ispirata da Socrate, secondo cui la virtù e le azioni virtuose costituiscono i mezzi per raggiungere il fine (la felicità) a una teoria secondo la quale la virtù e le azioni virtuose sono le componenti della felicità. Contro Irwin, tuttavia, cfr. intanto TEJERA [1978] pp. 131-6, il quale critica un metodo di interpretazione di Platone che egli definisce "dogmatico" e che è stato inaugurato, sin dall'antichità, da neopitagorici e neoplatonici; il difetto sostanziale di tale metodo è quello di ignorare completamente i vari usi di Socrate da parte di Platone e il tono generale delle discussioni; tale metodo viola l'integrità dialogica delle opere platoniche, considerandole alla stregua di trattati filosofici; cfr. anche ADORNO [1978] pp. 19-45. Anche BIDGOOD [1982] e [1983] rifiuta l'idea che Platone adotti nel *Protagora* quel punto di vista edonistico che invece respinge nel *Gorgia*, e critica l'opposta tesi di Irwin, facendo notare che Socrate non sostiene mai la tesi che la virtù, al pari di ogni *techné*, ha un oggetto determinato, e che questo oggetto sarebbe la felicità: anzi, nel *Carmide* (165 E-166 A) si sostiene esattamente l'opposto. KLOSKO [1980] considera l'edonismo socratico come una forma genuina di egoismo, ritenendo però che in Socrate manchi una distinzione tra edonismo valutativo (il piacere è l'unica cosa che ha valore) ed edonismo psicologico (il piacere è l'unico movente dei comportamenti), il che porta a una indistinzione tra gli errori dovuti alla passione e quelli da essa indipendenti: la scienza metretica *[*infra* p. 262] vale solo nel secondo caso, perché presuppone razionalità nell'edonismo; non tutte le scelte hanno lo stesso valore e l'interesse del singolo

denza², al punto che si è arrivati a porre il problema di due redazioni del dialogo: quella da noi posseduta sarebbe la revisione incompleta di una precedente, che si sarebbe conclusa con la discussione sulla sapienza e sul coraggio³.

La nuova serie di domande è la seguente:

«Protagora, seguitai, pensi che alcuni uomini vivano bene (εὖ ζῆν) e altri male (κακῶς)? – Sì – E ti sembra che potrebbe vivere bene chi visse tra tormenti e dolori? – No, rispose. – Ma se compia l'arco della propria esistenza, dopo aver piacevolmente (ἡδέως) vissuto la vita, non ti sembra che allora egli abbia vissuto bene? – Mi sembra di sì!, disse. – Vivere piacevolmente è, dunque, vivere bene, spiacevolmente male. – Sì, aggiunse, purché viva provando piacere per le cose belle. – Ma come, Protagora, forse anche tu, come la maggioranza, chiami piacevoli certe cose cattive, e buone altre dolorose? Io intendo dire: in quanto sono piacevoli non sono anche buone, indipendentemente da ciò che ne possa derivare? Ed egualmente: le cose dolorose, in quanto dolorose, non sono anche cattive?» (351B-C).

Il senso complessivo di queste domande ci sembra palese, e perciò è questione oziosa discutere se esse siano poste in modo genuino, tale da esigere una risposta affermativa o negativa; oppure se in esse si celi un'ambiguità, nel senso che Socrate darebbe l'impressione di aderire pregiudizialmente al punto di vista edonistico pur dando, nello stesso tempo, più di un segnale che questo non è il suo vero punto di vista, quasi che Platone si aspetti che il suo lettore ne colga l'ironia⁴. Né sembrano giustificate le tante sottigliezze ermeneutiche

può non coincidere con quello della collettività: si tratta di distinzioni che Socrate non affronta e di problemi che non vengono sollevati. Sull'ultima sezione del *Protagora* cfr. inoltre BUCHHEIM [1984], ERLER [1991]; STOKES [1986] pp. 420-54; SZLEZÁK [1985] e cfr. [1988] pp. 247-9; e C. C. W. TAYLOR [1991] pp. 201-15. Sul passo 360 E-361 A cfr. GUZMÁN GUERRA [1984].

² CRONQUIST [1980], e STOKES [1986] p. 349-52, hanno cercato invece un collegamento con la discussione sul coraggio; ILDEFONSE [1997] pp. 49-50 ritiene che la discussione sul piacere abbia una funzione formale, dal momento che essa serve da premessa alla riduzione del coraggio al sapere e dal momento che niente è detto circa la natura del piacere.

³ C. C. W. TAYLOR [1991] pp. 161-2.

⁴ Questa è la tesi sostenuta da STOKES [1986] pp. 349-420, nella sua puntuale analisi di questa sezione del *Protagora*; Stokes, che riprende una tesi di SULLIVAN [1961], tratta poi, in relazione alla tesi edonistica di Socrate, il tema dei rap-

impiegate per mostrare che è incerto se Socrate sposi qui la tesi più forte, e cioè che il piacere è il solo bene, oppure quella, più sfumata, che la bontà di ogni azione, situazione, ecc. sia identificabile non con la sua piacevolezza ma con il fatto che essa contribuisce a una vita nella quale il piacere predomina. In realtà la domanda retorica socratica non vuole suggerire, come si vedrà, che tutte le cose piacevoli sono buone, bensì che tutte le cose buone sono piacevoli⁵.

Protagora ha qualche perplessità ad ammettere che le cose piacevoli siano anche buone e che le cose dolorose siano anche cattive, e Socrate allora, cambiando apparentemente argomento, gli chiede che cosa pensi della “scienza” (ἐπιστήμη). Pensa anche Protagora, come i “molti”, che la scienza non abbia alcuna forza né alcuna capacità di governo e di comando (οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ’ ἡγεμονικὸν οὐδ’ ἀρχικὸν εἶναι) e che talora siano piuttosto la passione (θυμός), il piacere (ἡδονή), il dolore (λύπη), l’amore (ἔρως) e la paura (φόβος) a comandare, e la scienza, come un servo, sia trascinata qua e là da tutto il resto? Oppure ritiene che la scienza sia qualcosa di bello e che governi l’uomo,

«tanto che se qualcuno conosce i beni e i mali non può essere dominato da null’altro, né può comportarsi se non come gli comanda la scienza, e che la sola saggezza (φρόνησις) basti a soccorrere l’uomo?» (352 B-C).

Il Sofista si dichiara d’accordo con quest’ultima tesi, ma Socrate continua a insistere sulla prima, condivisa dalla maggioranza degli uomini, “per persuaderla”, stando alle sue parole: ma come è possibile se al momento sta parlando con Protagora? In realtà egli continua a riferirsi all’opinione della maggioranza non solo per evitare che il suscettibile Protagora interrompa il colloquio, ma anche per propri fini argomentativi (come esplicitamente ammette in 353 B). La maggioranza ritiene che gli uomini, pur conoscendo il bene e potendolo perseguire, non lo facciano, perché – dicono – sono sopraffatti dal piacere (ὕπὸ ἡδονῆς ἡττωμένους, 352 D) o da qualcun’altra delle pas-

porti tra conoscenza e opinione (discutendo le tesi di Vlastos, Gulley e MANUWALD [1975]), l’introduzione dell’opinione dei πολλοί e infine il tema della “salvezza” della vita.

⁵ Cfr. C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 166-7.

sioni a cui prima si è fatto riferimento. Ma che cosa vuol dire “essere sopraffatti dal piacere”? Nell’accezione corrente questa espressione significa che, pur riconoscendo che sono “cattive” (πονηρά), si fanno determinate cose perché sono “piacevoli” (ἡδέα). Perché, allora, sono cattive? Forse perché nel momento in cui si fanno procurano piacere oppure perché in seguito procurano mali e dolori? Certamente per quest’ultima ragione, ché se anche loro avessero conseguenze piacevoli, nessuno le riterrebbe cattive e dolorose. Analogo ma inverso ragionamento si può fare per quei beni (cure mediche, esercizi ginnici, ecc.) che sembrano dolorosi. Orbene, ragionare così significa inseguire il piacere come bene e fuggire il dolore come male (τὴν μὲν ἡδονὴν διώκετε ὡς ἀγαθὸν ὄν, τὴν δὲ λύπην φεύγετε ὡς κακόν) e ritenere dunque identici bene e piacere, male e dolore. Questa è la tesi della maggioranza degli uomini e l’enfasi con cui Socrate lo sottolinea potrebbe far pensare che egli non la condivida.

Tutto dipende, però, da come si interpreta la frase:

οὐκοῦν φαίνεται, ὃ ἄνθρωποι, ὑμῖν, ὡς φαμεν ἐγὼ τε καὶ Πρωταγόρας κτλ. (353 E 5-354 A).

Se si interpreta, con la maggioranza degli studiosi, nel senso che Socrate dica: «dunque anche a voi, o uomini, sembra così come anche io e Protagora diciamo, ecc.», allora c’è accordo; se invece significa: «dunque anche a voi, o uomini, sembra così come anche io e Protagora (diciamo che vi sembra), ecc.», allora l’accordo non c’è. Questa seconda interpretazione appare però, alla luce dell’insieme della discussione, chiaramente forzata⁶.

È ridicolo, continua Socrate (355 B-E), sostenere che non si fa il bene perché si è sopraffatti dal piacere, perché ciò equivarrebbe a dire che non si fa il bene perché sopraffatti dal bene! A questo punto Socrate immagina che un interlocutore insolente obietti:

«Le vostre parole fanno ridere, se ponete che uno fa il male, conoscendo che è male e che non deve farlo, sopraffatto dai beni. E tali beni, dirà, secondo voi, valgono o no a vincere i mali?» (355 D).

⁶ Cfr. C.C.W. TAYLOR [1991] p. 176: l’interpretazione da lui respinta era stata avanzata da Guthrie e Ostwald.

Dovremmo rispondere, dice Socrate – che valgono –, altrimenti non sbaglierebbe colui che si lascia vincere dai piaceri. Ma, incalzerà quell'ipotetico interlocutore:

«in che cosa i beni sono meno validi dei mali e i mali dei beni? Non in altro che nel fatto che gli uni sono più grandi e gli altri meno; o gli uni in maggior numero, gli altri in numero minore?» (*ibid.*).

Evidentemente sta qui l'unica ragione possibile, e ciò comporta che l'espressione "essere sopraffatti" non significhi altro che «scegliere mali/dolori maggiori al posto di beni/piaceri minori» (355 E 1-2). Sì, dice Socrate, non ci può essere altra valutazione del pregio del piacere nei confronti del dolore se non per un eccesso o un difetto dell'uno rispetto all'altro. E se ancora gli si obietta che grande è la differenza tra il piacere del momento (τὸ παρὰχρήμα ἡδύ) e il piacere o il dolore futuri, Socrate potrebbe ancora rispondere che tale differenza consiste pur sempre nel piacere e nel dolore, e che si devono scegliere i piaceri più grandi e più numerosi (356 B-C), vale a dire, che dobbiamo esercitare un'"arte della misura" (μετρητική τέχνη) e non abbandonarci alla forza dell'apparenza (φαινομένου δύναμις). E che cos'è quest'arte della misura se non scienza (ἐπιστήμη)? Dunque lasciarsi sopraffare dal piacere è ἀμαθία (suprema ignoranza; 356 D-357 E)⁷.

L'analisi socratica non è ancora del tutto compiuta; e tuttavia che Socrate non sia, in effetti, un edonista, lo si evince già ora dal fatto che non identifica senz'altro il "preferibile" con il bene (riduzione, questa, che sarà invece operata dal posteriore edonismo cirenaico); piuttosto, egli ritiene che il bene non possa non presentarsi come preferibile, anche se non è esaurito da questa determinazione. Per questo, avverte Socrate, la formula "essere vinto dai piaceri" può avere un senso solo se si ammette una differenza tra "bene" e "piacere", tra ciò che ci si presenta come doveroso e ciò che ci si presenta come attraente; ma tale differenza non ha più alcun senso ove si prenda in considerazione non soltanto la situazione di volta in volta presente, ma anche, in una valutazione complessiva, quella futura,

⁷ Se le posizioni qui espresse da Protagora appartengano anche al Protagora storico è questione che ora non posso affrontare: cfr. STOKES [1986] pp. 352-8.

perché allora tale differenza si rivelerà come quella tra un piacere immediato e le sue possibili dolorose conseguenze, o come quella tra un dolore presente e un suo eventuale futuro beneficio piacevole (né, ovviamente, il ragionamento cambia se il rapporto è da porre tra piacere e piacere e tra dolore e dolore). “Essere vinti dal piacere” significa quindi preferire senz’altro il piacere immediato, senza badare alle conseguenze; significa non saper fare un “calcolo dei piaceri” e quindi, in definitiva, non possedere l’ἐπιστήμη μετρητική, la “scienza che misura” i piaceri e i dolori, significa cioè ignorare che cosa sia da ritenere realmente piacere e dolore. Con il che riaffiora quel binomio ἐπιστήμη-ἀμαθία da cui Socrate non può prescindere nella determinazione di quelli, già introdotti, di ἀγαθόν-κακόν e di ἡδύ-ἄνισαρν, e che dissipa ogni eventuale interpretazione edonistica della sua morale.

I nodi problematici da sciogliere sono molteplici. Innanzitutto: siamo veramente di fronte a una forma di edonismo utilitaristico, a quella riduzione dell’ἀγαθόν all’ἡδύ che appare a primo sguardo? e, in secondo luogo: tale edonismo utilitaristico è veramente condiviso dal Socrate platonico, oppure, non essendo attribuito né ai πολλοί né a Protagora, la dimostrazione dell’identità di “bene” e “piacevole” deve servire solo a una *reductio ad absurdum*?

A queste domande buona parte della critica ha risposto affermativamente, convinta che la difesa di un edonismo del genere fatta da Socrate nel *Protagora* non sia sincera, ma risponda a quell’atteggiamento per cui Socrate stesso, quando lo ritenga opportuno, si fa più sofista che elentico per mettere in imbarazzo il suo avversario e stimolarlo alla riflessione⁸. La difesa dell’edonismo sarebbe ironica e non condivisa seriamente da Platone, il quale la sosterebbe con argomenti cui non crede (cioè con argomentazioni dialettiche e non con vere e proprie dimostrazioni) e la userebbe strumentalmente come un’espedito per indurre Protagora a conclusioni contraddittorie con le premesse, e per dimostrare, mediante l’identificazione del

⁸ Cfr. MOREAU [1939] p. 11 n. 4 e 5. Onde GRUBE [1933] p. 203, ha potuto scrivere che Socrate «outsophisticates the Sophists». VLASTOS [1956] p. xxxviii n. 46 ritiene che tutto il brano faccia da contrappasso al “lungo discorso” di Protagora e sia talmente complesso da non poter essere interpretato solo come un “fuoco d’artificio” sofistico.

coraggio con la “scienza del temibile e del non temibile”, l’assurdità della ἀκροασία e la verità del paradosso dell’unità di virtù e scienza⁹.

È ben vero, si è detto¹⁰, che, ricavando Socrate dal suo ragionamento la definizione, certamente platonica, del coraggio come “scienza del temibile e del non temibile”, ciò autorizzerebbe a pensare che tutto il ragionamento debba, in realtà, considerarsi condiviso da Platone. Nel *Protagora*, tuttavia, vengono prospettate due diverse concezioni della scienza (352 B), e quella accolta da Socrate e da Protagora (che certo non possiede quella più profonda sapienza che sola

⁹ Su tutto ciò cfr. ZEYL [1980], e TJIATTAS [1991].

¹⁰ Cfr. ARNIM [1914] pp. 4-37, che respinge la tesi generale di coloro i quali hanno sostenuto che Platone, nel *Protagora*, accetti una sorta di utilitarismo edonistico: il senso preciso dell’edonismo finale può essere colto solo se finalizzato alla dimostrazione che anche il coraggio è scienza. Orbene, Socrate fa un primo tentativo in questo senso in *Protag.* 350 A-C, servendosi però di un’argomentazione alla quale evidentemente non crede e che del resto è subito dopo abbandonata. La seconda dimostrazione, che occupa tutta la parte finale del dialogo, è effettivamente fondata su un utilitarismo edonistico: che però Platone lo condivida può essere affermato solo qualora si stabilisca se la seconda prova è, come la prima, puramente dialettica (tendente cioè a portare Protagora a conclusioni contraddittorie con le sue stesse premesse) o se essa è invece una vera e propria dimostrazione. Le risposte fornite da Protagora in 351 B-C e in 351 D sono perfettamente in linea con la dottrina platonica più tarda. Quanto il Sofista afferma in 351 E dimostra d’altra parte che egli non ha mai riflettuto sulle conseguenze e le implicazioni o sui presupposti della distinzione tra bene e piacere, né possiede quella più profonda sapienza che sola permette di distinguere il bene dal piacere. È per questo che Socrate sviluppa in forma di compiuta teoria ciò che Protagora e gli altri “professori”, d’accordo con l’opinione della maggioranza, opinavano circa l’essenza della virtù. Particolarmente arguto è l’espedito drammatico con cui Socrate immagina che siano altri a interrogare lui e Protagora, e che quest’ultimo, nel momento stesso in cui sembra aiutare Socrate a confutare l’opinione dei più, resti lui stesso confutato. Socrate può quindi trarre contro Protagora la conseguenza che la virtù nel suo insieme (e quindi anche il coraggio) consista in quell’“arte della misura”, che deve essere considerata una ἐπιστήμη. Anche GOODELL [1921], ha sostenuto che l’edonismo del *Protagora* è solo apparentemente in contraddizione con la morale platonica: è la virtù volgare che riposa sul calcolo dei piaceri e dei dolori, mentre la virtù filosofica è fondata sulla ricerca del bene supremo dell’anima. HACKFORTH [1928] si chiede se Platone, fino alla *Repubblica*, non sia che il portavoce di Socrate; è in ogni caso probabile che nel *Protagora*, dove Socrate professa seriamente e non ironicamente una teoria edonistica che sembra contraria alle sue convinzioni abituali, Platone si sia sforzato di risolvere e di rendere accessibile ai suoi lettori il problema posto da Socrate dell’equazione di virtù e scienza.

permette di distinguere il bene dal piacere) ha come conseguenza l'impossibilità di non fare il bene se lo si conosce: è questo il famoso paradosso di Socrate e non c'è nulla di strano se il giovane Platone glielo attribuisce. Ma Platone? Arnim ha escluso che qui egli sia d'accordo con Socrate e che in seguito abbia cambiato idea¹¹: Platone, in un certo senso, ha sempre condiviso la tesi socratica che la virtù sia identica alla scienza; ma l'irresistibilità della scienza è destinata a valere solo per la scienza perfetta, e non è verosimile ritenere che dietro questo passo del *Protagora* possa già individuarsi la compiuta elaborazione di questo senso forte di *episteme*. Pertanto, secondo Arnim, quanto detto a proposito della "scienza metretica" non rispecchia il pensiero di Platone, nel quale, anzi, la polemica antiedonistica è una costante. Le sue autentiche convinzioni in proposito si trovano invece in quel passo del *Fedone* (69 A), in cui si dice che la virtù non può consistere nello scambiare piacere con piacere o dolore con dolore, come se si trattasse di monete: l'unica moneta genuina che consente lo scambio di tutte le cose è la *phronesis*¹².

Secondo altre interpretazioni, l'assurdità che Socrate vuole segnalare, a proposito dei rapporti tra bene e piacere, non consiste nel fatto che è "assurdo che il piacere distolga qualcuno dal fare cose più piacevoli", ma nella possibilità che uno conosca qualcosa come male e tuttavia la faccia perché vinto dal piacere¹³. Bisogna quindi aver chiaro che cosa vuol dire "essere vinti dal piacere": Socrate dice (*Protag.* 357 D-E) di aver mostrato che questa espressione equivale alla massima ignoranza. Se si tiene presente ciò, l'assurdità diventa chiara: è assurdo dire che uno conosca qualcosa come male, poi invece lo faccia perché ignora che è male. Se chiamiamo "X" la tesi che Socrate vuole mostrare assurda, potremmo dire che "X" è la congiunzione di due espressioni: "P" (qualcuno conosce qualcosa come male) e "Q"

¹¹ Cfr. anche SHOREY [1903] pp. 9-11.

¹² Su ciò cfr. cap. 3, p. 173-4 nota 53, e *infra*, p. 268.

¹³ Così GALLOP [1964], per il quale la tesi socratica, secondo cui il comportamento più piacevole è sempre preferibile, implica una fallacia, e cioè lo scambio di "preferibile" e "preferito". Questo scambio sarebbe giustificato solo se si ammettesse che gli uomini si comportano sempre razionalmente, ma ciò non è mai dimostrato da Socrate. Gallop esamina inoltre la consistenza del ragionamento che Socrate sviluppa in 355 A-358 D per dimostrare, fondandosi sull'edonismo, che la conoscenza è una condizione sufficiente per la virtù.

(ma lo fa perché vinto dal piacere): ora “Q” implica la negazione di “P” e quindi asserire “X” significa asserire sia “P” sia “non-P”; quindi “X” è assurda. Nell’ambito di questo genere di impostazione è stata anche messa in dubbio la possibilità di sostituire i termini piacere-dolore con i termini bene-male¹⁴: se la bontà di qualsiasi azione, situazione ecc. è da identificarsi non con la sua piacevolezza (significato ristretto) ma con il suo contributo a una vita in cui predomini il piacere (significato esteso), allora l’argomento crolla: il debole, infatti, non può più essere descritto come sopraffatto dal piacere e quindi dal bene, dal momento che ciò da cui è sopraffatto (cioè un piacere immediato che può anche concludersi con conseguenze dolorose) non è il piacere nel significato esteso del termine, che è stato identificato con il bene, e d’altra parte non si è mai identificato il bene con il piacere immediato¹⁵.

Considerazioni interessanti sono state sviluppate anche a proposito della μετρητική τέχνη, soprattutto in contrapposizione al soggettivismo protagoreo (356 C 4-357 E 8); anche in questo caso si è individuata una fallacia nel ragionamento di Socrate, che dalla proposizione secondo la quale ogni scelta corretta dipende da una conoscenza appropriata, trae la conseguenza che una scelta scorretta dipende dalla mancanza di una conoscenza appropriata; tale inversione è ritenuta illegittima perché una scelta scorretta potrebbe dipendere

¹⁴ Cfr. C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 180-1.

¹⁵ La sostituzione non sarebbe valida anche per un altro motivo: in generale si ritiene che, se X è identico a Y, qualsiasi cosa che è vera di X lo è anche di Y (principio dell’indiscernibilità degli identici); ma ci sono contesti nei quali questo principio non vale: tra questi, i contesti intenzionali nei quali sia X che Y sono descritti come oggetti di disposizioni mentali quali la credenza o il desiderio: dal fatto che qualcuno vuole bere ciò che è nel bicchiere pensando che sia whisky, mentre è in realtà un veleno mortale, non segue che costui voglia bere un veleno mortale. Il contesto in cui è operata la sostituzione di “buono” con “piacevole” è un contesto intenzionale, dal momento che “essere sopraffatto dal piacere” può essere esteso a “essere sopraffatto dal desiderio del piacere”. Quindi, anche se si accetta che il piacere è identico al bene senza qualificazioni, dal fatto che qualcuno fa il male perché sopraffatto dal desiderio di piacere, non consegue che egli lo faccia perché sopraffatto dal desiderio del bene, dal momento che egli può non credere che il piacere sia identico al bene. La frase “A agisce erroneamente perché sopraffatto dal desiderio di Y” è vera se Y = “whisky”, ma è falsa se Y = “ciò che fa male al fegato”, anche se è vero che il whisky fa male al fegato.

anche da altre cause. Che poi la μετρητικὴ τέχνη, avendo a che fare con eventi possibili, e non con oggetti, e non avendo le caratteristiche dell'intersoggettività e della precisione quantitativa, sia inadeguata allo scopo è questione che non tocca il problema posto da Socrate nel *Protagora*¹⁶.

Senza volerci addentrare in altre interpretazioni, riteniamo di poter ribadire che la più adeguata interpretazione del cosiddetto "edonismo" del *Protagora* è da ricercare nella dottrina socratica dell'"attraenza del bene"¹⁷. Così inteso esso è totalmente socratico ed è perciò anteriore alla crisi documentata dal *Gorgia*, in cui drammaticamente si rompe l'equazione di ἀγαθόν e di ἡδύ, di "bene" e di "attraente".

Difficilmente condivisibile appare infatti la tesi di coloro che hanno creduto di scorgere una precisa linea di continuità tra il *Protagora* e i dialoghi successivi, e in particolare il *Fedone*, sul tema del piacere¹⁸. Le trattazioni del piacere presenti nel *Protagora* e nel *Fedone* risultano incompatibili per molteplici ragioni¹⁹: nel *Protagora* la virtù appare raggiungibile mediante un appropriato calcolo dei piaceri, mentre ciò è tassativamente escluso nel *Fedone*²⁰; l'equazione di

¹⁶ *Protag.* 356 C 4-357 E 8, su cui cfr. C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 190-200. A proposito della "scienza metretica" si è richiamato – a sostegno del carattere genuinamente socratico della dottrina e contro il presunto carattere *ad hominem* dell'argomentazione socratica – il φρονίμως λογιζόμενον di *Lach.* 193 A 4: cfr. IL-DEFONSE [1997] pp. 51-3.

¹⁷ Questo aspetto è stato chiarito nell'introduzione e nel commento al *Protagora* di G. CALOGERO [1937b], seguito anche da ABBAGNANO [1941]. Ma cfr. già prima POHLENZ [1913] pp. 100-8, che non soltanto ha rivendicato il carattere genuinamente socratico dell'edonismo finale del *Protagora*, ma ha anche ricostruito il contrasto tra questo edonismo e la psicologia volgare, documentata in EURIP. *Med.* 1078 e *Hippol.* 880, in THUCYD. III 38, 7, e in LYS. 21, 19.

¹⁸ Cfr. GOSLING-TAYLOR [1982].

¹⁹ Cfr. WEISS [1989], la quale in una precedente dissertazione [1982] aveva sostenuto che le dottrine immorali attribuite ai Sofisti nell'*Ippia minore* e nel *Protagora* e i connessi paradossi (identità di uomo veritiero e uomo mendace, impossibilità di fare il male volontariamente, e identità di piacere e bene) apparterrebbero appunto a loro; di conseguenza, le critiche a questi paradossi non toccherebbero Socrate bensì i Sofisti. **[infra nota 22]*

²⁰ Cfr. *Protag.* 351 B-358 D, e *Phaed.* 68 C-69 C. Su tutto ciò cfr. GUTHRIE [1975] pp. 232-5.

bene e piacere, accettata nel *Protagora*, è rifiutata nel *Fedone*; più in generale, la concezione del piacere espressa nel *Protagora* è del tutto anomala non solo rispetto al *Fedone*, ma anche rispetto agli altri dialoghi.

A questi argomenti si è replicato che nel *Fedone* la φρόνησις non è in contrasto con il piacere in quanto tale, ma solo con i piaceri del corpo, e che comunque molti dei suoi caratteri non vengono esplicitati nel dialogo, contrariamente a quanto avviene nel *Protagora*. In ogni caso quello del *Protagora* sarebbe un edonismo nobile, cioè non basato sui piaceri del momento, e quindi il *Gorgia* e il *Fedone* possono essere considerati sviluppi e approfondimenti del *Protagora*²¹.

Queste repliche, tuttavia, non appaiono pienamente persuasive: la distinzione tra piaceri buoni e piaceri cattivi, piaceri del corpo e piaceri dell'anima è del tutto estranea alla prospettiva del *Protagora*²². Va inoltre ribadito che, contrariamente a quanto hanno ritenuto i sostenitori della perfetta coerenza tra il *Protagora* e i dialoghi successivi sul tema del piacere, anche su questo punto la posizione del *Gorgia* è radicalmente diversa da quella del *Protagora*, ed è più vicina a quella

²¹ GOSLING-TAYLOR [1990].

²² Alle repliche di Gosling-Taylor ha fatto seguito un'ulteriore precisazione della WEISS [1990b], la quale in un altro articolo [1990a] ha sostenuto che è da ridimensionare notevolmente la portata del presunto "edonismo" di Socrate, mentre è da porre in primo piano, come autentica e positiva istanza socratica, la teoria dell'unità della virtù. La cosiddetta scienza metretica, infatti, altro non sarebbe che un'argomentazione approntata da Socrate per venire ironicamente in soccorso di Protagora, il quale non riesce a spiegare in che modo la virtù sia oggetto di insegnamento. Il calcolo dei piaceri, presentato come una *techne*, è dunque la possibilità che Socrate offre ai Sofisti per legittimare la loro reputazione di "maestri di virtù". D'altra parte la definizione del coraggio enunciata in *Protag.* 358 D-361 E è solo il risultato del calcolo dei piaceri e non si configura come un positivo e soddisfacente esito della discussione, ma come una conseguenza tratta con intenti ironici, funzionale a portare all'assurdo un tale tipo di istruzione (su ciò cfr. anche STOKES [1986] pp. 7-11). Anche RICHARDSON [1990] è tornato sull'argomento, osservando che il presupposto per cui l'edonismo implicherebbe la commensurabilità e viceversa ha impedito di cogliere il rapporto che esiste tra il *Protagora* e gli altri dialoghi di Platone e ha distorto lo scopo fondamentale della scienza pratica di Socrate. È vero infatti che nel *Protagora* l'edonismo è collegato con la scienza metretica, ma è altrettanto vero che quest'ultima non è collegata, a sua volta, al concetto di commensurabilità: si tratta infatti di una misurazione di carattere squisitamente "qualitativo", che del resto è più congrua con scelte di carattere pratico.

espressa nei dialoghi della maturità²³, perché il rapporto tra ἀγαθόν ed ἡδύ è di netta contrapposizione: come all'anima si contrappone il corpo e alla scienza l'opinione così il bene si contrappone al piacere, che è in tal modo totalmente svalutato. Ciò appare chiaro quando Socrate, richiamandosi all'ultima definizione data da Callicle dei βελτίονες (*Gorg.* 491 B), porta il suo interlocutore a concludere che ἀγαθόν ed ἡδύ sono identici, mentre ἐπιστήμη e ἀνδρεία sono diversi tra loro e rispetto all'ἀγαθόν, e gli chiede poi se non ritenga che coloro i quali agiscono bene si trovano in una situazione del tutto contraria (οὐ τοῦναντίον ἡγεί πάθος πεπονθέναι) a coloro che agiscono male (495 E). Ammesso che ciò sia vero, allora nel caso del bene e del male si ha una situazione analoga a quella della salute e della malattia, che non possono essere compresenti e non possono essere eliminate contemporaneamente. E così per numerosi altri esempi di contrari. Di qui la conclusione che, se si troverà qualcosa che è compresente a qualcos'altro, in modo tale che entrambi possano essere contemporaneamente conservati o contemporaneamente eliminati, non si sarà di fronte a "bene" e "male". Se l'avere sete o qualche altro desiderio è doloroso (ἀνίαρόν), mentre il bere o il soddisfare qualunque altro desiderio è piacevole (ἡδύ), allora in questi casi, nel medesimo tempo si soffre (si ha sete), si gode (si beve), e finita la sofferenza (la sete) finisce anche il godimento (il bere). Questa concomitanza è impossibile per il "bene" e il "male" e quindi si deve concludere che bene e piacere sono cose diverse (497 A: conclusione che è ripresa a 497 D, dopo alcuni cenni di insofferenza di Callicle).

Può apparire strano che l'ἡδύ e l'ἀνίαρόν, pur essendo contrari, possano essere compresenti, mentre non possono esserlo il "bene" e il "male". La spiegazione sta probabilmente nel fatto che i primi due sono visti come desiderio e soddisfazione del desiderio, e quindi come complementari.

Ulteriore argomento del *Gorgia* (497 C-499 B) è che sia i buoni che i cattivi provano piaceri e dolori in egual misura, per cui, se pia-

²³ Cfr. DODDS [1959a] p. 21. Né ciò è smentito dall'osservazione di RITTER [1910-23] I, pp. 426-30, e [1931] p. 59 sgg., ripresa da GUTHRIE [1975] p. 231, secondo cui l'edonismo combattuto nel *Gorgia* (quello di Callicle) è molto diverso da quello del Socrate del *Protagora*, che in nessun caso può essere definito un vero e proprio edonismo.

cere e bene si identificassero, i buoni e i cattivi sarebbero, gli uni e gli altri, buoni e cattivi in egual misura. Se a ciò si aggiunge la concezione del “bene” come qualcosa che è “presente” nelle cose, le quali, proprio per questa “presenza” sono buone, così come quelle cattive sono tali per la “presenza” del “male” (497 D-E), primo indizio di una tendenza all’ontologizzazione del mondo dei valori morali, allora si comprendono le ragioni che inducono il Socrate del *Gorgia* a distinguere “piaceri buoni” e “piaceri cattivi”, a motivare la necessità di una competenza capace di riconoscerli, e ad affermare senza mezzi termini che solo il bene, e non il piacere è il fine ultimo²⁴.

Sta qui la radice di tutto il tormentoso applicarsi di Platone al problema dell’ἡδονή. In altri termini, Platone viene via via convincendosi che l’ἁγαθόν debba rappresentare un valore per sé e come tale esser voluto e praticato da tutti, senza senza dover essere giustificato dalla sua piacevolezza: se il piacere viene inteso, quindi, come qualcosa di “privato”, come un πάθος ἄλογον, e il bene come qualcosa di “pubblico”, di “comune”, il bene deve poter valere per sé, es-

²⁴ È proprio la mancata distinzione tra l’edonismo volgare e la concezione socratica del bene-attraente (nonché l’apprezzamento per la bellezza letteraria dello scritto) che inducono, ad esempio, A.E. TAYLOR [1926] pp. 235 e 260-1, e STEFANINI [1949] I, pp.160-78 a ritenere il *Protagora* posteriore al *Gorgia* *[cap. 2, p. 73 nota 84] (anche per l’adozione nel primo della forma dialogica indiretta) e a escludere, nel caso di Taylor, che l’ultima parte del *Protagora* contenga una tesi edonistica, o a credere, nel caso di Stefanini, che una tesi edonistica sia effettivamente presente, ma serva solo a confutare Socrate. Mentre però la tesi di Stefanini è del tutto insostenibile (cfr. anche lo studio sul *Protagora* in GALLI [1956]), quella di Taylor è assai più suggestiva: ma basti qui rinviare a quanto già osservava JAEGER [1928] recensendo il suo volume, e cioè che, anche se si accettasse che l’ultima parte del dialogo non sostenga una tesi edonistica, ciò non sarebbe sufficiente a dimostrare che il *Protagora* debba essere separato così nettamente dai dialoghi giovanili da essere collocato dopo il *Menone* e il *Gorgia*: non è forse il *Menone* una soluzione positiva al problema dell’insegnabilità della virtù? E non è il *Gorgia* il complemento positivo, con la netta distinzione di “bene” e “piacere”, di ciò che nel *Protagora* si intravede soltanto? Cfr. ancora JAEGER [1944] pp. 198-210. Posizione analoga a quella di Taylor è stata sostenuta, tuttavia, anche da GRUBE [1935] pp. 50-86, che ha tracciato un quadro assai interessante della concezione platonica del piacere nei vari dialoghi, dal *Gorgia* alle *Leggi*, non individuando però sostanziali diversità tra il *Gorgia* e il *Protagora* su questo tema: entrambi i dialoghi discutono infatti della differenza tra piaceri buoni e piaceri cattivi e di come possa essere determinato il criterio di questa differenza.

sere un “universale”, deve potersi imporre da sé, senza essere condizionato dalle inclinazioni e dalle preferenze individuali, con tutti i rischi di dualismo sul piano teorico, e le tentazioni di ascetismo e di autoritarismo, sul piano etico-politico, che questa separazione di “bene” e “piacere” comporta. Una separazione che va ricomposta non già negando l’uno o l’altro, ma mostrando cosa sia ciò che veramente attrae in modo durevole il nostro desiderio e la nostra volontà, e cioè il “bene”, che, solo se riconosciuto come tale, eserciterà la sua attrazione sulla nostra volontà. Per dirla con Aristotele, il “bene in sé” deve poter essere “bene” anche “per noi”.

È indubbio, invece, che la tesi secondo la quale “nessuno sbaglia volontariamente” (οὐδείς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει) avvicina Socrate al cosiddetto soggettivismo dei Sofisti: dall’ambito delle valutazioni, dei gusti personali e delle preferenze individuali non è possibile uscire e perciò non ha senso giudicare e condannare altri sulla base delle valutazioni proprie, o imputare a qualcuno di trasgredire, per “deliberata” malvagità, doveri e valori etici, che si immaginano da lui conosciuti e condivisi. L’enunciazione più chiara di questo principio è nelle parole che Socrate pronuncia nel *Protagora* :

«E allora, seguitai, se il piacere (τὸ ἡδύ) è bene (ἀγαθόν), nessuno sapendo o credendo che altre possibili azioni siano migliori (βελτίω) di quelle che compie, fa le peggiori, mentre potrebbe compiere quelle migliori. E l’esser vinto da se stesso è ignoranza (ἄμαθία), il vincere se stesso sapienza (σοφία). Furono tutti della stessa opinione. – Non solo, ma non è questo che chiamate ignoranza, avere una falsa opinione e ingannarsi su cose di grande valore? Anche su questo tutti furono d’accordo. – E quali altre conclusioni trarre, proseguii, da quel che si è detto se non queste: che nessuno volontariamente (ἐκὼν) si volge a ciò che è o ritiene male; che, sembra, è contrario all’umana natura ricercare ciò che si ritiene male invece del bene; e che quando si è costretti a scegliere tra due mali, nessuno preferirà il più grande potendo scegliere il minore» (358 B-D).

Come si vede, però, al contrario dei Sofisti, Socrate – in piena conformità con il suo ideale del διαλέγεσθαι – non intende con questa tesi legittimare l’indifferentismo morale e l’equiparazione di tutti i comportamenti: l’illegittimità morale del “giudicare” e del “condannare”, non implica, per Socrate, un generico atteggiamento assoluto né l’impossibilità di distinguere il bene dal male.

Cosa significa, dunque, dire che nessuno fa il male volontaria-

mente? Che nessuno, pur sapendo che cosa è bene (cioè utile e vantaggioso) per lui, deliberatamente preferisce fare ciò che per lui è male (cioè dannoso e svantaggioso). Poiché, in linea di principio, tutti agiscono secondo le proprie valutazioni e le proprie preferenze, nessuno, anche quando compie il male, è convinto di commettere il male, ma al contrario crede di sapere che ciò che fa è bene. Così “crede di sapere” soltanto, senza sapere realmente, perché le preferenze non sono state sottoposte a quel controllo e a quella verifica, grazie alle quali soltanto esse possono risultare ciò che realmente sono. Se quindi un uomo commette il male, ciò avviene non perché tra bene e male egli preferisca il male, e neppure per una sorta di malvagità o per una debolezza della sua volontà, ma per ignoranza di ciò che è veramente bene²⁵.

Sostenere che nessuno compie il male volontariamente, nella prospettiva del supremo principio etico del διαλέγεσθαι, vuol dire riconoscere la doverosità di comprendere le ragioni dell'altro, di sottoporre alla sua comprensione i propri convincimenti, e insieme di correggere le valutazioni che sembrano “peggiori” e sostituirle con altre che risultino “migliori”, siano esse quelle altrui o le proprie. Così, in questo incessante e reciproco λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι, ciascuno scopre criteri e valori comuni e che possano valere per tutti, misura cioè la bontà della propria preferenza individuale in base al criterio dell'estensibilità di questa preferenza a tutti gli altri.

Che tuttavia la formula οὐδεὶς ἐκὼν ἐξαμαρτάνει dovesse aver corso già prima di Socrate ce lo documentano due versi della commedia *Eracle presso Foco* di Epicarmo²⁶:

«Tutte queste cose io faccio, perché costretto. /Nessuno, credo, volontariamente soffre (ἐκὼν πονηρός) e si dà pena».

Questi versi esprimono bene quella che è stata chiamata la mentalità “cognitivistica” dei Greci, i quali, già con Omero, tendevano a

²⁵ Sul principio socratico dell'involontarietà del male in generale cfr. MORRIS [1989-90].

²⁶ Citati in EUSTRAT. *ad Aristot. ethic. Nicom.* Γ 7 p.155, 10 Heylb. [= 23 B 7 D.-K.].

giudicare intellettualisticamente l'errore e la malvagità più come una mancata conoscenza o un'ignoranza che come una debolezza della volontà: tanto che anche i cosiddetti "paradossi" socratici come "la virtù è conoscenza" e "nessuno fa il male di proposito" potevano apparire ai contemporanei non già delle novità, ma piuttosto delle formulazioni, forse estreme ma coerenti, di un antico e radicato abito mentale. Il pensiero greco non conosce per lungo tratto il concetto di "volontà" e, giudicando l'uomo dalle sue azioni e non dalle sue intenzioni, non può non far dipendere il suo comportamento dal suo livello di consapevolezza e di conoscenza delle cose.

Per comprendere dunque esattamente la portata innovatrice della tesi socratica dell'involontarietà del male è opportuno che sia ben chiara, preliminarmente, la duplicità di significati insita nei verbi ἔξαμαρτάνειν e ἀμαρτάνειν. I quali non significano solamente (e in primo luogo) seguire un comportamento moralmente sbagliato, quanto piuttosto, analogamente ai corrispondenti latini *errare* e *peccare* (*nemo sua sponte peccat*), il semplice "sbagliare", "fallire il bersaglio", "mancare l'obiettivo". Questo uso più generico è largamente documentabile e basterà qui rinviare, *exempli gratia*, al secondo dei due versi che costituiscono il fr. 70 D. di Ipponatte:

ἀμφιδέξιός γάρ εἰμι κούκ ἀμαρτάνω κόπτων

Ciò ha addirittura suggerito l'idea che il verbo ἀμαρτάνειν designi soltanto l'"errore tecnico" e il verbo ψεύδεσθαι l'"errore scientifico". Ma anche a prescindere da questa distinzione, in sé poco plausibile, resta comunque fondamentale la duplicità di significati prima segnalata per comprendere i trapassi semantici *[*infra* nota 77] che Socrate opera nell'uso di questa formula.

In Omero la responsabilità e la volontà dell'uomo sono presentate sovente in conflitto o con la violenza, o con le decisioni degli dei e con la *moira*; nella tragedia l'uomo è ancora soggetto passivo di decreti e di forze a lui infinitamente superiori ma anche come essere "doppio" o "molteplice" (cfr. *resp.* III 397 E), campo di conflitti insanabili tra volontà e desiderio, tra bene e piacere, tra ragione e passione.

Nell'*Edipo a Colono* Edipo si rivolge a Creonte con queste parole:

«Arroganza mostruosa. E tu credi di poter lacerare la mia vecchiaia tremante senza prima assalire te stesso? Mi rinfacci omicidi e nozze e lutti che non avevo voluto (ἄκων), tu con la tua bocca. Gli dèi così stabilirono: forse per antica ira contro la mia stirpe» (vv. 960-5; traduz. E. Cetrangolo);

e più volte Edipo si autoassolve, insistendo sull'involontarietà delle sue colpe (vv. 521-2, 977, 987).

D'altra parte il punto di vista comunemente condiviso, per cui, pur sapendo che cosa è bene fare, si è indotti – più o meno fatalmente – a fare il male o, comunque, a non fare il bene, è espresso in modo molto chiaro da Euripide nell'*Ippolito*:

«Ma è così, che noi il bene / lo sappiamo qual'è, e lo vediamo (τὸ χρηστὸ ἐπιστάμεθα καὶ γινώσχομεν), / ma non facciamo nulla: o è l'inerzia, / o perché c'è un piacere, e il nostro cuore / è lì» (vv. 380-4; traduz. C. Diano)²⁷.

A questi versi si possono aggiungere quelli altrettanto famosi della *Medea* :

«Conosco il misfatto che sto per compiere (καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακά). Ma il furore dell'animo che spinge i mortali alle più grandi colpe è più forte di me in ogni altro volere» (1078-80; traduz. M. Valgimigli)²⁸.

E si rammenti, infine, la confessione di Ovidio (*metamorph.* VII 20-1):

.....*video meliora proboque*
deteriora sequor

²⁷ Su ciò cfr. CLAUS [1972].

²⁸ Nei versi citati della *Medea* si sono volute vedere un'influenza della difesa gorgiana di Elena e, di conseguenza, un'allusiva polemica contro il principio socratico. Contro l'argomentazione qui svolta (avanzata da SNELL [1948] e seguita da molti) cfr. MOLINE [1975], il quale nega che qui si tratti di un contrasto tra ragione e passione, tra conoscenza e azione: si tratterebbe piuttosto di un contrasto tra il suo sentimento di madre e il suo sentimento di donna.

Se il massimo documento della tesi socratica dell'involontarietà del male è, come abbiamo visto, il *Protagora*, un resoconto tipico di questa dottrina è anche l'*Ippia minore* (e ne sono stati sottolineati i numerosi parallelismi²⁹), nel quale tuttavia la dimostrazione viene condotta per assurdo, mostrando cioè le insostenibili conseguenze che derivano dall'ammissione del punto di vista opposto, e cioè che sia possibile ἀμαρτάνειν volontariamente.

L'*Ippia minore* è un dialogo breve, relativamente poco studiato, la cui autenticità è confermata dalla testimonianza di Aristotele (*metaph.* Δ 29. 1025 a 2-13)³⁰. Il dialogo comincia con l'intervento di

²⁹ Per esempio, il contrasto tra la brachilogia socratica e la macrologia sofistica: nell'*Ippia minore* Socrate si rivolge a Eudico perché preghi Ippia e nel *Protagora* a Callia perché preghi Protagora; in entrambi i dialoghi è discussa l'interpretazione di un poeta e in entrambi i dialoghi questa interpretazione viene abbandonata per lo stesso motivo; in entrambi i dialoghi, infine, si arriva ad analoga conclusione. Su tutto ciò cfr. specialmente POHLENZ [1913] pp. 57-72 e 80-5, il quale scrive che «der Hippias und der Protagoras sind formell so eng miteinander verwandt wie kaum zwei andere platonischen Dialoge».

³⁰ Anche dell'*Ippia minore* l'interpretazione più convincente rimane, a nostro avviso, quella proposta nell'introduzione e nel commento di CALOGERO [1938c], cui si rimanda anche per la dimostrazione dell'autenticità del dialogo (e vedi p. xii nn. 1 e 2 per la bibliografia). Altri dati sull'autenticità in A.E. TAYLOR [1926], pp. 35-8, e in GUTHRIE [1975] pp. 191-9, che propongono ottime analisi del dialogo. Per un panorama delle discussioni moderne dopo SCHNEIDEWIN [1931] pp. 18-24; cfr. O'BRIEN [1967] p. 99 n. 1, ed ERLER [1987] = [1991] pp. 226-7 (con bibliografia). Oltre ai commenti di CIREOLA [1935], di LAZZERINI [1962] e di TRAGLIA [1972], cfr. ancora ZELLER [1839], M. HOFFMANN [1904b]; APELT [1912] pp. 203-37; KRAUS [1913]. Ottime analisi anche in FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 137-46; in SHOREY [1933], pp. 86-90 e 470-1; in GRUBE [1935] pp. 24-5; in MOREAU [1939], pp. 101-8, che individua l'errore – voluto al fine dell'assurdità della conclusione – nell'assimilazione della giustizia e della moralità in generale alla tecnica: alle tecniche e alle scienze particolari è intrinseca una "ambiguità" (possono essere volte sia al bene sia al male) che non è intrinseca invece alla moralità: è questa differenza appunto, che Ippia, teorizzatore del sapere tecnico, non vede e contro di lui è del tutto sensata l'argomentazione di Socrate. Cfr. altresì OVINK [1930], SCIACCA [1953], GUZZO [1958], e GIGON [1960] pp. lxx-lxix (che non esclude un rifacimento). Cfr. ancora HÖRBER [1962], per il quale il procedimento drammatico del "doppione" risolve la confusione del dialogo, e MONTONERI [1968] pp. 46-50. Secondo MULHERN [1968] le conclusioni del dialogo derivano da un uso ambiguo dei termini τρόπος e πολυτρόπια, mentre BODER [1973] pp. 86-94, ha sostenuto che il dialogo istruisce proprio per mezzo dell'ironia. Cfr. ancora MÜLLER

Eudico, il quale si meraviglia che Socrate non reagisca, né approvando né obiettando, al gran discorso tenuto da Ippia su Omero³¹. Socrate chiede allora a Ippia quale valutazione dia di Achille e di Odisseo. Il Sofista accetta di rispondere ed esalta la propria abilità, ironicamente assecondato da Socrate (363 C-364 A). Secondo Ippia Omero avrebbe rappresentato Achille come “il migliore” (ἄριστος) e Odisseo come “il più versatile e il più astuto” (πολυτροπώτατος) degli eroi greci. Socrate, attraverso l’analisi del significato di πολύτροπος, porta Ippia a riformulare l’opposizione nei termini di quella tra un Achille “sincero” e “veritiero” (ἀληθής) e un Odisseo “menzognero” (ψευδής) (364 B-365 C)³².

[1979] p. 66 sgg., che è sostanzialmente d’accordo con l’interpretazione da me accolta, e ZEITLER [1983] p. 31 sgg.; THESLEFF [1982] pp. 220-1; KRAUT [1984] pp. 311-6. PHILLIPS [1989] ha analizzato le differenze tra il passo senofonteo di *mem.* IV 2, e *Hipp. min.* 363 A-376 B, tanto nella raffigurazione di Ippia quanto nella valutazione della giustizia. Cfr. infine lo studio di BLUNDELL [1992].

³¹ L’esegesi omerica di Ippia * [cap. 2, p. 131 e *infra*, p. 293] è del tipo di quelle su cui anche Isocrate (*panath.* 18) formula uno sprezzante giudizio: «Alcuni dei miei amici, incontrandomi, mi dicevano che, stando seduti nel Liceo, tre o quattro sofisti di basso rango, che asserivano di sapere ogni cosa e comparivano improvvisamente dappertutto, discutevano (διαλέγοντο) dei poeti e in particolare di Omero e di Esiodo; essi però non dicevano nulla che fosse stato pensato da loro stessi, ma recitando (ῥαψωδοῦντες) brani di questi poeti, si limitavano a ricordare le cose più gradevoli e brillanti già dette da altri».

³² L’analisi assai penetrante del dialogo di POHLENZ [1913] pp. 57-72 e 80-5, individua nell’argomentazione socratica due sofismi, consapevolmente usati da Platone per manifestare la ciarlataneria di Ippia. Ippia sa infatti altrettanto bene del Socrate dell’*Eutidemo* che ogni sofisma nasce dalla confusione tra un significato assoluto e uno relativo di un termine; e come Socrate alla domanda: πότερον ἐπιστάσαι [...] τούτῳ πάντα; risponde: ἅπαντα ἃ γε ἐπίσταμαι (cfr. *Euthyd.* 296 B; e cfr. 295 E, 296 A), così anche Ippia alla domanda di Socrate: ἐπιστάμενοι δὲ ταῦτα ἃ ἐπίστανται [...] ἢ σοφοί; risponde: σοφοὶ μὲν οὖν αὐτὰ γε ταῦτα, ἐξαπατᾶν (365 E). E tuttavia nel seguito Ippia, portato alla identificazione di ἀληθής e ψευδής (369 B), pur sapendo che si tratta di un sofisma, non sa individuarlo. Esso consiste nel passaggio surrettizio dal giudizio (esatto): οἱ ψευδεῖς εἰσι δυνατοὶ ψεύδεσθαι, a quello: οἱ ψευδεῖς εἰσιν οἱ σοφοὶ τε καὶ δυνατοὶ ψεύδεσθαι, di qui l’inversione (illegittima): οἱ δυνατοὶ ψεύδεσθαι ψευδεῖς εἰσι (366 A; cfr. l’esatta interpretazione in ARISTOT. *metaph.* Δ 29, 1025 a 6-13). Il secondo sofisma è in 375 E, dove si dice: εἰ μὲν δυνάμεις ἐστί τῆς ψυχῆς ἡ δικαιοσύνη, ἡ δυνατότερα ψυχῇ δικαιοτέρα ἐστί – ma la conseguenza dovrebbe essere soltanto: ἡ δικαιοτέρα ψυχῇ δυνατότερα ἐστί. E lo scioglimento di questi sofismi si trova in *Protag.* 345 E e 358 E. Secondo KLO-

Lasciata da parte l'esegesi omerica, Socrate pone il problema di chi sia il menzognero. Ippia ammette che costui deve essere furbo, intelligente e sapiente e capace di mentire quando vuole (365 E-366 A). Ma allora, chiede Socrate, chi è sapiente, capace e valente in una qualsiasi delle discipline di cui Ippia si professa esperto, sarà anche capace di mentire in quella disciplina?

Partendo dalla matematica, Socrate non ha difficoltà a mostrare che la stessa persona è capacissima di dire tanto il vero che il falso. Ma se veritiero e menzognero sono la stessa persona, non è possibile contrapporre, nel modo in cui è stato fatto, Achille e Odisseo (367 A-369 A).

Ippia si spazientisce³³ per il modo di discutere di Socrate, ma si dichiara pronto a dimostrare la sua tesi. Socrate, come sempre, simula ignoranza e imita il metodo sofistico di interpretazione dei poeti, facendo vedere che in Omero anche Achille è menzognero (369 A-370 E), né le sue sono menzogne prive di malizia.

Attraverso un esame di passi omerici Socrate dà una lezione di abilità al sapiente Ippia (parallela a quella che dà a Protagora nell'interpretazione del carme di Simonide *[cap.1, p. 70]), e la tesi del Sofista viene totalmente capovolta: Odisseo che mente deliberatamente risulta migliore di Achille che invece mente senza rendersene conto, cioè involontariamente (369 B-373 C). Ippia reagisce a questo paradosso, protestando che anche le leggi puniscono più severamente chi fa il male volontariamente, e Socrate, con l'aiuto anche di Eudico, riesce a fatica a persuadere Ippia a proseguire la discussione (372 A-373 C)³⁴.

Tutta la terza e ultima parte dell'*Ippia minore* è dedicata a risolvere il problema se siano migliori coloro che sbagliano volontaria-

SKO [1987b], invece, Platone farebbe un uso intenzionale di sofismi ed è vano ogni tentativo di correggerli.

³³ Quanto al personaggio Ippia, si è detto che egli (cfr. MÉRON [1979] pp. 75-81), accentuando il suo malumore man mano che viene sgonfiato dall'interrogare di Socrate, finisce per rivelarsi uno dei più ottusi interlocutori dei dialoghi. Ippia incarna la banalità dell'opinione pubblica e per questo Platone lo fa discutere con Socrate; il dialogo tra i due può dunque costituire una efficace introduzione ai primi dialoghi di Platone. Per GOFFI [1989] la raffigurazione di Ippia non è caricaturale, ma è comunque tale da consentire a Platone di sviluppare una critica radicale della sofistica.

³⁴ Sul tema della parenesi in questo passo cfr. GAISER [1959] pp. 165-8.

mente o coloro che sbagliano involontariamente (πότεροί ποτε ἀμείνους, οἱ ἐκόντες ἢ οἱ ἄκοντες ἀμαρτάνοντες).

Il senso comune e Ippia danno dunque per scontato che chi commette il male volontariamente sia peggiore di chi lo commette involontariamente. Socrate invece, partendo dal significato eminentemente tecnico di ἀμαρτάνειν, e su questo misurando anche quello morale, non ha difficoltà a mostrare che in ogni attività fisica (per es. la corsa, la lotta, ecc.) chi “sbaglia volontariamente” è migliore di chi “sbaglia involontariamente”: in una corsa chi arriva ultimo di proposito è migliore di chi arriva ultimo pur essendo partito con l'intenzione di vincere. Lo stesso vale, però, per l'uso di tutti i possibili strumenti, anche della ψυχή (373 C-375 D); ne consegue che se chi simula volontariamente un difetto fisico è migliore di chi ne è affetto veramente, allora anche colui la cui anima è volontariamente volta al male è migliore di colui che fa il male involontariamente.

Anche alla giustizia, in quanto δύνاميς ed ἐπιστήμη, possono essere applicate analoghe considerazioni: come colui che sbaglia volontariamente un calcolo è migliore (cioè conosce meglio la matematica, è più matematico) di colui che lo sbaglia involontariamente, così colui che volontariamente viola la giustizia è migliore (cioè conosce meglio la giustizia, è più giusto) di colui che la viola involontariamente. L'impossibilità di accettare affermazioni tanto paradossali fa sì che il dialogo non si concluda con un risultato positivo.

Questa paradossalità ha messo in difficoltà gli interpreti moderni, per molti dei quali l'*Ippia minore* è comprensibile solo se lo si ipotizza o destinato a una cerchia ristretta di lettori, legati all'autore da affinità spirituali, che potevano facilmente spiegarsi il contrasto fra il risultato apparente della discussione e la dottrina della volontarietà sostenuta dal loro maestro³⁵; oppure, quantomeno, che non dovesse essere destinato alla pubblicazione, per i fraintendimenti cui poteva dare occasione³⁶. Altrimenti si è visto in questo dialogo soltanto uno “scherzo dialettico” privo di contenuto filosofico (analogo al *Protagora* e come quest'ultimo databile, proprio per questo motivo, prima della morte di Socrate)³⁷. Per alcuni, poi, mentre tutto ciò che Ippia so-

³⁵ Cfr. TH. GOMPERZ [1933-62] III, pp. 84-9.

³⁶ Cfr. RITTER [1910-23] I, pp. 304-8.

³⁷ Cfr. ECKERT [1911] p. 34; KRAUS [1913] p. 58; WILAMOWITZ [1919-20]

stiene in prima persona sarebbe eticamente corretto, non lo sarebbe quanto dice Socrate, e l'autentica intenzione di Platone sarebbe dunque quella di mostrare che il pensiero di Socrate, per come si esprime qui, non ha e non può avere un valore per l'etica³⁸; la fine indecisa del dialogo rivelerebbe la tendenza di Platone a un'autocritica volta a progredire sul cammino della verità³⁹. Insistendo sul fatto che Socrate darebbe per scontata quell'identità tra veritiero e menzognero, a cui lui stesso non crede, alcuni studiosi, pur comprendendo correttamente il senso dell'argomentazione, hanno sostenuto che il suo errore – intenzionalmente finalizzato all'assurdità della conclusione – consiste nell'assimilazione della giustizia e della moralità in generale alla tecnica; in quanto le τέχναι possono essere rivolte sia al bene sia al male, in esse è presente un'"ambiguità", da cui sono esenti la giustizia e la moralità, rendendone dunque impossibile l'assimilazione: è proprio questa differenza che sfugge a Ippia, teorizzatore del sapere tecnico, contro il quale l'argomentazione di Socrate risulta del tutto sensata⁴⁰.

Anche le critiche che Aristotele mosse al dialogo prescindono dal carattere di voluta paradossalità delle tesi sostenute e prendono di mira l'argomentazione su cui è fondata l'identità di veritiero e di menzognero⁴¹. E ciò ha incoraggiato alcuni interpreti a ritenere l'*Ip-*

I, pp. 135-9; e anche MAIER [1913] e cfr. [1943-4] II, p. 44, che lo giudica «fortemente critico, ch  in piena coscienza si getta la verit  dietro le spalle»; *contra*, cfr. gi  HIRSCHBERGER [1932] p. 103.

³⁸ LEISEGANG [1950] coll. 2379-83.

³⁹ Cfr. SCIACCA [1953].

⁴⁰ **[supra* nota 30] Cfr. GRUBE [1935] pp. 224-5, e MOREAU [1939] pp. 101-8. L'idea che questo sia anche il risultato del *Carmide*, che conterrebbe la confutazione della pretesa della scienza di sostituirsi alla morale,   meno convincente; si tratta qui, infatti, della scienza in generale, che Socrate identifica con la virt . Per la tematizzazione della differenza tra un sapere puramente tecnico e il sapere filosofico come nucleo delle argomentazioni socratiche circa l'       e il sapere di non sapere, anche alla luce dei dialoghi posteriori e dell'etica aristotelica, si veda soprattutto GADAMER [1978] e cfr. [1983-4] partic. pp. 172-90.

⁴¹ Cfr. ARISTOT. *metaph.*   29. 1025 a 2-13: «Tale argomentazione assume infatti che sia menzognero quell'uomo che ha la capacit  di mentire (cio  chi   sapiente e intelligente) e in secondo luogo che   migliore colui che volontariamente fa il male». E si rammenti anche la distinzione aristotelica tra arte e virt  (*eth. Nic.* Z 5. 1140 b 21-5): nelle arti   migliore colui che sbaglia volontariamente, ma nelle virt    peggiore.

pia minore una chiara dimostrazione delle assurdità che scaturiscono dalla tesi socratica dell'involontarietà del male: esso perciò segnerebbe una polemica di Platone contro Socrate o almeno l'inizio della crisi del socratismo di Platone⁴². Inoltre, nel dialogo non sarebbe corretto presupporre la tesi dell'involontarietà del male, alla quale non si fa alcun cenno, né vi sarebbe un contrasto tra una tesi di Ippia (superiorità di Achille) e una tesi di Socrate (involontarietà del male); il contrasto sarebbe piuttosto tra due tesi di Ippia, il quale dapprima esporrebbe il comune sentire morale, poi esalerebbe l'amorale capacità del competente⁴³.

Per i motivi che subito vedremo non riteniamo fondate le ragioni di coloro che vedono nelle critiche aristoteliche la soluzione dell'aporia lasciata irrisolta da Platone e che quindi giudicano il ragionamento di Socrate confuso e traballante. Anzi, le considerazioni di Aristotele hanno contribuito a fuorviare quella buona parte della critica moderna, che liquida il dialogo come un puro scherzo, o come prova evidente (e irritante per il lettore moderno) delle difficoltà da cui Platone non saprebbe districarsi. Meramente sofistica⁴⁴ sarebbe l'identificazione socratica di "veritiero" e "mentitore", perché, anche se certamente entrambi sono *δυνάτοί*, altrettanto certa è la loro differenza: il primo non vuole mentire, il secondo sì. E quando Socrate dice di non sapere nulla, ma di limitarsi a trarre le conseguenze da quanto prima convenuto (372 A sgg.), il suo non sapere è molto di-

⁴² Cfr. STEFANINI [1949] I, p. xii e 51-64 e, già prima, HORNEFFER [1904], che vi vede una confutazione da parte di Platone dell'equazione socratica di virtù e scienza e della tesi, anch'essa socratica, dell'involontarietà del male; ma contro questa interpretazione cfr. le osservazioni di RAEDER [1905] pp. 94-5 e di H. GOMPERZ [1906] pp. 527-31; la tesi è ripresa da GAUSS I 2 [1954] p. 13, che perciò pone quest'opera al termine del periodo giovanile e di qui fa cominciare la crisi del socratismo di Platone. Cfr. anche ZIELINSKI [1923], per il quale Platone in questa opera della giovinezza intende formulare nettamente, allo scopo di risolvere il problema che ne deriva, l'antinomia cui conduce l'etica intellettualistica, e cioè che colui che sbaglia volontariamente è meno condannabile di colui che sbaglia involontariamente; per OVINK [1930] Platone non si sa districare dalle difficoltà, pur avendo il sospetto che qualcosa nei ragionamenti svolti sia sbagliato.

⁴³ Questa è almeno l'opinione di LAZZERINI [1962]. Secondo SPRAGUE [1962] pp. 77-9, Platone con questo dialogo intenderebbe indurre il lettore a riflettere sulle nozioni di "buono" e di "volontario".

⁴⁴ Per la tesi che segue cfr. BRÖCKER [1964] pp. 53-6.

verso da quello dell'*Apologia*: ora esso appare come quello proprio di un logico puro, che non si pronuncia sulla "verità" di un ragionamento, ma solo sulla sua "validità" (o coerenza formale). Mentre Aristotele distinguerà una δύναμις μετὰ λόγου e una δύναμις ἄνευ λόγου e potrà stabilire che l'ἀρετή non è una δύναμις ma un'ἔξις, per Platone, invece, che identifica la giustizia con la δύναμις e l'ingiustizia con l'ἄδυναμία, non c'è libertà, bensì *servum arbitrium*. Si è inoltre contestato che ψευδής significhi realmente "menzognero" e non piuttosto "falso", visto che chi dice il falso non necessariamente mente: uno scambio da cui dipende l'ulteriore affermazione secondo la quale colui che mente volontariamente è migliore di chi lo fa involontariamente. La conclusione sarebbe però paradossale soprattutto per noi moderni⁴⁵, perché gli antichi, proprio per i diversi significati dei due termini ("virtù" e "scienza") potevano benissimo accettarla e tuttavia intenderla in sensi molto diversi. Analogamente, alla domanda "la virtù è insegnabile?" si poteva rispondere o sostenendo, come facevano i Sofisti, che essa è insegnabile al pari di qualunque altra τέχνη, oppure, come faceva Socrate, dicendo che essa deve poter essere insegnata, dal momento che è una scienza, ma che essa non è insegnata, o lo è solo raramente, perché è una scienza diversa da tutte le altre.

L'*Ippia minore* poi, secondo altri⁴⁶, diventerebbe del tutto coerente ed esente da ogni accusa di immoralismo, qualora si interpretasse il termine ἀγαθός non nel senso dell'uomo che agisce virtuosamente, ma nel senso dell'esperto in virtù. Socrate, infatti, non sosterebbe posizioni immoralistiche e ragionamenti capziosi, perché la sostanza del dialogo è costituita dalla domanda: chi è l'uomo veramente superiore? Si giungerebbe così alla conclusione che superiore è colui che compie le proprie azioni intenzionalmente, ed è il controllo che l'agente ha delle proprie azioni ciò che decide della superiorità, e questa conclusione non comporta nessuna conseguenza immorale o paradossale; Socrate infatti non afferma mai che mentire volontariamente

⁴⁵ MÉRON [1979] pp. 75-81.

⁴⁶ Cfr. WEISS [1981] e [1982]; ZEMBATY [1989], pur condividendo molte considerazioni della Weiss, apporta alcune correzioni: la perplessità di Socrate non è soltanto una scappatoia ironica e riflette la consapevolezza di Platone del problema insito nel tentativo socratico di definire la virtù semplicemente nei termini di alcune caratteristiche dell'anima di colui che agisce.

è meglio che farlo involontariamente, ma solo che è superiore, più abile, chi mente volontariamente di chi mente involontariamente.

Nell'ambito dell'interpretazione esoterica⁴⁷, nell'*Ippia minore* si è visto uno degli esempi più illuminanti di ciò che si deve intendere per "tecnica di soccorso": il fatto che si prendano le mosse dalla critica omerica e che a difendere Omero sia chiamato Ippia perché Omero, se interrogato, non sarebbe in condizione di rispondere, richiama uno dei punti essenziali della critica della scrittura esposta nel *Fedro*; un altro elemento importante è il fatto che Ippia si sottoponga all'ἐλεγχος socratico e quindi sia chiamato a provare di possedere cose "di maggior valore" di quelle che lui stesso si è attribuito. Ma Ippia, come non riesce a difendere la sua tesi (giusta) della diversità del "vero" dal "falso" così non riesce neppure a demolire la tesi (sbagliata) di Socrate della superiorità di colui che commette il male volontariamente rispetto a chi lo commette involontariamente. Cosicché nella terza e ultima parte del dialogo Socrate riprende le mosse per un nuovo argomento che, sebbene in apparenza porti solo a una conferma dei risultati precedenti, in realtà contiene i germi di un loro superamento, cioè si mostra capace di portare soccorso alla verità con ragionamenti più fondati. L'interpretazione del dialogo come riduzione all'assurdo della tesi opposta a quella sostenuta da Socrate (e qui Szlezák polemizza con Guthrie) comporta invece la difficoltà di spiegare perché proprio Socrate sostenga la tesi opposta a quella che invece è la sua. In realtà la spiegazione ultima dell'*Ippia minore* si situa al di fuori di esso e andrebbe cercata in ciò che Platone dirà in altri dialoghi, a cominciare dal *Gorgia* e dal *Menone*.

Si è creduto di avvalorare la non-autarchia del dialogo, anche sottolineando che la richiesta di aiuto rivolta a Ippia è evidentemente ironica⁴⁸, perché i Sofisti non hanno altro tipo di sapere da offrire se non quello tecnico-mondano; e poiché è proprio questo sapere ad aver portato al risultato apparentemente paradossale, il lettore stesso è esortato a soccorrere il *logos* e a trovare una soluzione. Questa è da cercare nella conoscenza noetica delle idee, possedendo la quale sarebbe lecito agire in modo che generalmente è considerato un male.

⁴⁷ Cfr. SZLEZÁK [1988] pp. 135-48. *[Introd. p. 25]

⁴⁸ Cfr. *Hipp. min.* 373 A. Per questa interpretazione cfr. ERLER [1987] = [1991] pp. 211-45.

A questo riguardo, l'espressione εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος [376 B] implicherebbe, contrariamente a quanto molti hanno creduto, una conclusione positiva: un tal uomo esiste, ed è appunto chi possiede la conoscenza delle idee. Ci sembra invece che, proprio interpretando l'inciso "dato che esista" nel senso di una ipotesi assurda, sia possibile arrivare a una risoluzione adeguata del problema della paradossalità della conclusione⁴⁹.

«SOCR. Dunque chi volontariamente erra e di propria volontà si comporta vergognosamente e ingiustamente, un simile uomo, Ippia, dato che esista (εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος), non può essere altro che l'uomo buono (ἀγαθός). – IPP. Ma Socrate, è impossibile essere d'accordo con te su questo. – SOCR. Neppure io so esserlo con me, Ippia! solo che ora così dobbiamo necessariamente concludere sul filo del nostro ragionamento. Per altro, come da un pezzo vo dicendo, io in questi ragionamenti oscillo in su e in giù, e non sono mai della stessa opinione. E non c'è da stupirsi affatto che io, o altro incompetente, sia incerto. Ma se anche voi, i sapienti, sarete incerti, anche per noi questa è, oramai, una terribile situazione, se neppure ricorrendo a voi riusciremo a liberarci dal nostro oscillare» (376 B-C).

In realtà la paradossalità della conclusione è tanto smaccata quanto strumentale, perché il "dubitare" della possibilità che esista qualcuno che fa il male volontariamente, riafferma il principio per cui οὐδεὶς ἐκὼν ἐξαμαρτάνει. Essa implicitamente ammette, da un lato, che la legge prescrive la punizione di chi volontariamente commette un reato e, dall'altro, che nessuno fa il male volontariamente. Né sembra legittimo affermare che la tesi dell'involontarietà del male non sia qui presupposta, ritenendo che l'argomentazione di Socrate si muova in un ambito puramente giuridico: qui Socrate non sembra affatto sostenere un'identificazione tra involontarietà e irresponsabilità, né vanificare il concetto di legge, quanto piuttosto mettere in chiaro che il concetto stesso di colpevolezza e quello di punizione possono trovare il loro fondamento e la loro misura alla luce del suo

⁴⁹ Questo punto non ha avuto la necessaria comprensione né il dovuto risalto neppure nel saggio di BLUNDELL [1992], che pure costituisce una delle migliori analisi dell'*Ippia minore*, con particolare riguardo al contesto culturale, alla tecnica letteraria, ai modelli pedagogici e alle implicazioni politiche, e offre un'esauriente discussione di tutta la bibliografia precedente.

principio dell'involontarietà del male. Socrate non nega la possibilità che qualcuno faccia il male (anche se, per ignoranza di ciò che è bene, lo ritiene non male, ma bene), né lo esime dalla responsabilità delle sue azioni: semmai, le tesi socratiche implicano, sul piano giuridico, la necessità che la pena abbia finalità educative piuttosto che repressive.

Questa "strumentalizzazione" della conclusione paradossale è adottata anche nell'*Apologia*, precisamente nel breve dialogo cui Socrate costringe Meleto:

«E ancora dimmi, o Meleto, che cos'è meglio, vivere tra buoni cittadini o tra cittadini malvagi? [...] I malvagi non fanno del male a quelli che via via più gli avvicinano, e i buoni del bene? – Certo. – E di, ci può essere uno che da quelli che stanno insieme con lui preferisca aver male anzi che bene? [...] Ci può essere uno che preferisca aver male? – Ma no, affatto. – Dimmi ora, tu mi porti qui in tribunale perché volontariamente corrompo i giovani e li faccio malvagi, oppure involontariamente? – Volontariamente, io dico. – O come, Meleto, tu, così giovane, sei tanto più sapiente di me, così vecchio, da conoscere che i malvagi fanno sempre del male a coloro che via via più gli avvicinano, e i buoni del bene; e io sono tanto ignorante da non sapere neanche questo, che se fo malvagio alcuno di quelli che stanno con me corro il pericolo di ricevere male anch'io da colui? E tutto questo male io lo faccio volontariamente, come dici tu? Di codesto, o Meleto, non riesco a persuadermi; né, credo, alcun altro si persuaderebbe. Dunque o io i giovani non li corrompo, o, se li corrompo, non li corrompo volontariamente (ἢ οὐ διαφθείρω ἢ, εἰ διαφθείρω, ἄκων); e tu, nell'un caso e nell'altro dici il falso. E se li corrompo involontariamente, per colpe di codesto genere, cioè involontarie, la legge non vuole si trascini qua alcuno, bensì che lo si prenda da parte e si istruisca e ammonisca; perché è chiaro che, quando avrò imparato, quello che faccio involontariamente, non lo farò più. Ma tu hai evitato sempre di trovarti con me e di istruirmi; non hai mai voluto; e ora mi meni qui dove la legge vuole si menino quelli che hanno da esser puniti, non quelli che hanno da essere istruiti (οἱ νόμος ἐστὶν εἰσάγειν τοὺς κολάσεως δεομένους, ἀλλ' οὐ μαθήσεως)» (25 C-26 A).

Giudicare sofistiche queste affermazioni, perché apparirebbero speciose a un giudice "moderno"⁵⁰, significa non cogliere la profonda

⁵⁰ Così BRÖCKER [1964] pp. 18-9; la differenza tra la prospettiva giuridica e quella socratica è stata ben chiarita da MEYER [1962] pp. 67-8 e 96-7.

differenza tra il punto di vista avvocatesco *[cap. 1, p. 87] e il punto di vista socratico.

Più importante è perciò chiedersi chi siano οἱ κολάσεως δεόμενοι, dal momento che, se non è possibile fare il male volontariamente, nessuno dovrebbe essere colpevole di fronte alla legge, e dunque passibile di condanna. E ciò è sostenuto proprio da Socrate, che non solo non fa nulla per sfuggire alla condanna, ma ritiene che ad essa si debba sottostare anche se ingiusta. In realtà qui Socrate deve in qualche modo adeguarsi alla rozzezza della frettolosa accusa di Meleto, e quel tanto di sofistico che l'argomentazione sembra lasciar trasparire deriva dal fatto che il principio οὐδείς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει non ha certo immediata validità giuridica; su questo piano, infatti, l'ignoranza delle leggi non ha valore di scusante perché è in se stessa trasgressione della legge più alta, quella che impone il dovere di conoscere le leggi al cui rispetto volontariamente ci si sottopone. Soltanto se il principio dell'οὐδείς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει non è sorretto e giustificato dal dovere supremo del διαλέγεσθαι esso si riduce a mero sofisma "assolutorio", del tipo di quelli che Gorgia usava appunto per presentare come "non colpevoli" Palamede ed Elena, dalla tradizione epica considerati prototipi del tradimento⁵¹. Ammettendo, da un lato, la punizione per chi commette un reato e, dall'altro, che nessuno fa il male volontariamente, Socrate respinge l'identificazione tra involontarietà e irresponsabilità, che vanificherebbe il concetto stesso di legge, e mette in chiaro, come si è già detto, che le nozioni di colpevolezza e di punizione vanno ripensate in questa prospettiva.

All'ultimo passo dell'*Apologia* ora esaminato si collega:

«...sono persuaso di non aver mai fatto ingiustizia ad alcuno volontariamente (πέπεισμαι ἐγὼ ἐκὼν εἶναι μηδένᾳ ἀδικεῖν ἀνθρώπων)» (37 A).

A torto si è voluto escludere (come è stato fatto quando – pur giustamente – si è osservato che il nominativo ἐκὼν mostra che μηδένᾳ è oggetto e non soggetto di ἀδικεῖν), che anche qui vi sia un riferimento alla tesi socratica dell'involontarietà del male⁵².

⁵¹ Ed è significativo il fatto che Socrate menzioni, fra coloro che sono stati condannati ingiustamente, proprio Palamede (*apol.* 41 B).

⁵² Per altre variazioni di questo principio socratico cfr. ancora: *apol.* 30 C-D;

Se questo principio socratico non sarà mai più abbandonato da Platone, neppure nei dialoghi della maturità o in quelli della vecchiaia⁵³, tuttavia il suo significato, in conseguenza della sempre più marcata distinzione tra teoria e prassi, conoscere e agire, si traduce, dalla risoluzione socratica della conoscenza nella consapevolezza e dall'identità di questa con l'azione (in quanto, appunto, azione consapevole), in quella platonica della conoscenza come "competenza", come istanza *necessariamente* preliminare rispetto all'azione che ne consegue. È evidente che, quando questa evoluzione sarà pienamente compiuta, l'antico principio varrà solo nel caso che si sia raggiunta la

Lach. 194 D, dove Nicia dice a Socrate di averlo spesso sentito sostenere che «ciascuno di noi è buono in quelle cose in cui è anche sapiente, mentre in quelle in cui è ignorante è anche malvagio (ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἀπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα κακός)»; *Hipp. Maior* 296 B-C; 300 D; *Alcib. I* 117 D-118 A, dove τὰ ἀμαρτήματα ἐν τῇ πράξει sono attribuiti espressamente a quella ἄγνοια che è propria di colui che, senza sapere, crede tuttavia di sapere; *Alcib. I* 134 E-135 A; *Lys.* 218 A, per la tesi che il male è ignoranza; cfr. anche *Ipparco* (225 A-B, 226 E-228 A e 232 A-C): dopo che l'amico ha definito gli "avidì di guadagno" come «coloro che reputano degno di guadagnare anche da cose di nessun valore (οἱ ὃν κερδαίνειν ἀξιώσιν ἀπὸ τῶν μηδενὸς ἀξίων)», dove è implicita tanto la valutazione economica quanto quella morale, la sola che poi Socrate prenda in considerazione, Socrate domanda immediatamente, certo in riferimento al modo di vedere comune, che riconosce a chi guadagna molto un'abilità, una capacità, cioè una σοφία, se questo comportamento (che, da un punto di vista morale, è presentato come negativo e riprovevole) presupponga un sapere o no. Questa domanda implica la convinzione che nessuno cerca un bene (il guadagno) da ciò che ritiene spregevole, perché questo vorrebbe dire "sbagliare" volontariamente. Al contrario, la risposta dell'amico – per cui essi sanno che ciò da cui ricavano guadagno è μηδενὸς ἀξίον e tuttavia, in quanto πανούργοι e πονηροί e ἥττους τοῦ κέρδους (e si rammenti la formula del *Protagora* ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν), osano φιλοκερδεῖν – rispecchia il punto di vista volgare. Questo principio, infine, torna ancora quando Socrate enuncia la sua dottrina per cui non si deve fare mai ingiustizia, neppure per restituirla quando la si sia ricevuta: cfr. *Crit.* 44 D, 49 A (οὐδενὶ τρόπῳ φαιμέν ἐκόντας ἀδικητέον). Cfr. anche *Euthyphr.* 15 C (l'ἐκὼν fa da pendant all'ἄκων di poco prima).

⁵³ Cfr. ancora *Gorg.* 488 A, 506 A, 509 E; *Men.* 78 A-B, 80 C-D; *resp.* II 381 B-C, 382 B-C, III 413 A, IV 438 A, IX 585 B, 589 C; *soph.* 228 C; *Phileb.* 48 C, 49 D; *Tim.* 42 A, 80 D-81B, 86 B-E; *leg.* II 654 C-D, III 689 A-D, V 731 C, IX 859 B-864 C. Che tuttavia questo principio esprima in Socrate un atteggiamento comprensivo e in Platone un atteggiamento autoritario, come sostenuto da CAPIZZI [1974], non è convincente.

conoscenza del bene *sub specie aeterni*, essendo solo questa conoscenza identica alla virtù.

Questi slittamenti progressivi hanno portato alcuni studiosi a sostenere che nel *Protagora* e nel *Gorgia* comparirebbero due diverse formulazioni del principio οὐδεὶς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει; quella del *Protagora* sarebbe da ritenere più propriamente socratica e quella del *Gorgia* più propriamente platonica⁵⁴.

Sta di fatto che il momento di crisi del socratismo, che permette di cogliere il senso di questa evoluzione è rappresentato appunto dal *Gorgia*, che merita dunque qualche considerazione aggiuntiva.

Nella prima parte del *Gorgia* (460 A-C) si sostiene, socraticamente, che il retore, se conosce ciò che è giusto, non vorrà mai fare ciò che è ingiusto, e la evidente contraddizione in cui Gorgia finisce per cadere provoca il successivo brusco intervento di Polo. Il passo è interessante per il richiamo alla tipica equazione socratica di “scienza” e “virtù”, a conferma del nesso strettissimo da cui sono legati, nella problematica socratico-platonica, il tema della “competenza” e quello della “moralità”. Eppure, a questo punto, l’equazione di virtù e scienza non si presenta più nella sua forma negativa (nessuno fa il male volontariamente), ma assume quella positiva (conoscere il bene vuol dire praticarlo), che contiene evidentemente le premesse della sua intellettualizzazione.

Centrale è, in questa seconda prospettiva, l’analisi del concetto di “volontà” (βούλησις) e della sua diversità rispetto a quello di “desiderio”. Socrate contesta la tesi di Polo che tiranni e retori abbiano un grandissimo potere (μέγιστον δύνανται) nelle città con la considerazione che è vero che essi fanno ciò che desiderano e tutto ciò che sembra loro meglio (ὅ τι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι), ma non hanno alcun potere perché non fanno ciò che vogliono (οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται). Oggetto di βούλησις è soltanto il bene, τὸ ἀγαθόν, ciò che è unicamente desiderato per sé e non come mezzo per qualcosa d’altro: ποίχεν τὰ μεταξύ (cioè τὰ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακά) sono desiderati in vista di τὰ ἀγαθὰ e non viceversa; e l’uomo, non

⁵⁴ Oltre BAMBROUGH [1960], e ALLEN [1960], cfr. in particolare GULLEY [1965], il quale ha osservato giustamente che in *Gorg.* 509 E, dove la volontarietà è limitata al concetto di βούλησις, la volontà di agire giustamente non basta a escludere la possibilità dell’azione moralmente malvagia.

potendo non volere il bene, quando fa quel che desidera, non fa ciò che vuole. Dove, tuttavia, è implicita, la netta contrapposizione tra ἡδονή (oggetto del desiderio) e ἀγαθόν (oggetto della volontà): solo ciò che è realmente bene, e non ciò che sembra tale e in realtà non lo è, è oggetto di βούλησις (466 B-468 E)⁵⁵. Vengono così fissati tre punti circa il significato di βούλησις, tutti concernenti il suo oggetto: (a) oggetto di βούλησις è solo ciò che è desiderato per sé e non come mezzo per altro; (b) solo tale oggetto voluto per sé può essere definito come bene; (c) solo ciò che è realmente bene, e non ciò che sembra tale ma in realtà non lo è, è oggetto di βούλησις. Qui è possibile cogliere il rapporto tra βούλησις, δύναμις e τέχνη.

Il problema è posto ancora una volta più avanti, nel dialogo tra Socrate e Callicle, allorché è sollevata la questione se la βούλησις di non fare il male sia condizione sufficiente per non farlo o se ci sia invece bisogno anche di una certa δύναμις e di una certa τέχνη (509 D-E; Platone usa qui il termine βουλόμενος invece di ἐκών). Orbene, nelle τέχναι l'abilità è condizione necessaria ma non sufficiente per raggiungere lo scopo: oltre all'abilità e alla capacità di raggiungerlo, occorre anche la volontà di raggiungerlo, e avere βούλησις significa avere sia la conoscenza del vero scopo, sia la capacità di raggiungerlo. Nel caso del comportamento morale, invece, la conoscenza del bene è condizione necessaria e sufficiente: sapere cosa è il bene significa essere capaci di raggiungerlo e volerlo raggiungere. Se qualcuno agisce male la sua azione è contraria a ciò che è realmente il bene, e questo senso "oggettivo" è ciò che caratterizza l'interpretazione di Platone della tesi socratica. Ne risulta che la tesi dell'involontarietà del male è ristretta a quei casi in cui l'agente conosce il "vero scopo" e il "bene reale" è l'oggetto del suo desiderio. In questo ambito la tesi non è tenuta a fornire un criterio generale per distinguere l'azione volontaria da quella involontaria: volontaria è l'azione che consegue alla conoscenza del vero bene, involontaria quella che non consegue (per esempio per impedimenti esterni). Questo criterio non è applicabile

⁵⁵ K. MCTIGHE [1984] ha giustamente distinto tra "fare ciò che si desidera" e "fare ciò che si ritiene giusto"; in questo senso i tiranni e gli oratori non hanno un vero potere. Non si può tuttavia concordare con l'idea che gli argomenti di Socrate abbiano valore nel contesto del *Gorgia*, ma non siano integrabili nella dottrina platonica, in quanto privi di validità universale. Cfr. anche PENNER [1991].

a quei casi in cui l'agente non conosce il vero bene. Senza dubbio l'azione di colui che agisce contrariamente a ciò che "ritiene" il bene sarà classificata come involontaria, ma nel senso più largo di "non in accordo con la sua volontà" (con βούλησις in senso stretto). Resta il fatto che avere βούλησις significa sia possedere conoscenza del vero scopo, sia (dal momento che la conoscenza è condizione necessaria e sufficiente a tale proposito) avere la capacità di raggiungerlo.

Si è sostenuto⁵⁶ che non può essere questa la tesi propria di Platone; poco più avanti (510 A 3-5), infatti, si afferma che la sola βούλησις non mette al riparo dalla possibilità di commettere il male e che a tale proposito occorrono anche δύνανμις e τέχνη. Di qui la proposta di correggere il testo⁵⁷, soluzione che tuttavia non sembra necessaria, perché è possibile un'interpretazione alternativa: benché nessuno voglia, se non è costretto, agire in modo contrario alla sua βούλησις, e quindi alla sua conoscenza di ciò che è bene, molti, senza costrizione, fanno ciò che è male senza sapere che è male; anche di costoro è possibile dire che desiderano raggiungere ciò che è realmente il bene e che, se essi lo conoscessero, non farebbero il male. La tesi secondo cui nessuno fa il male βουλόμενος vale dunque nella sua forma ipotetica: nessuno agisce contro ciò che egli desidererebbe fare se conoscesse ciò che è realmente il bene. Ne consegue che la restrizione della tesi ai casi in cui l'agente conosce il vero scopo, almeno per quanto riguarda le azioni involontarie, viene soppressa. Involontarie, infatti, non sono più le azioni commesse contro la propria βούλησις a causa di impedimenti esterni, ma quelle commesse per ignoranza di ciò che è bene da parte di coloro che realmente desiderano fare ciò che è bene e che lo farebbero se lo conoscessero. In questo caso essi fanno il male involontariamente.

È in questo modo che Proclo⁵⁸ interpreta la distinzione di Platone tra azione volontaria e azione involontaria, notando come per Platone "ciò che è in nostro potere" (τὸ ἐφ' ἡμῖν) e "volontario" (τὸ ἡκούσιον) non siano termini equivalenti. Chi fa il male deliberatamente sceglie l'azione, poiché agisce ignorando che cosa è il bene, tuttavia la sua azione non è volontaria, nel senso che non è in ac-

⁵⁶ Sempre da parte di GULLEY [1965].

⁵⁷ Cfr. il commento di DODDS [1959a] *ad loc.*

⁵⁸ Cfr. PROCL. *in remp.* Kroll II, p. 355.

cordo con la sua βούλησις (ἀβούλητον). Le sole azioni volontarie sono quelle buone. Queste tesi, che apriranno la strada alle critiche di Aristotele (*eth. Nic.* Γ 2. 1110 b 30-32), sono alla base delle elaborazioni dei dialoghi successivi ed è questo nucleo concettuale che Proclo considera come platonico.

Ciò che conta è, comunque, che la divaricazione netta tra “volontà” e “desiderio”, che implica la netta contrapposizione tra ἡδονή, oggetto del desiderio, e ἀγαθόν, oggetto della volontà, è un punto che non rientra nell’orizzonte socratico dei primi dialoghi di Platone. Nelle tesi dell’involontarietà del male e dell’attraenza del bene risiede il fondamento della teoria socratica dell’unità della virtù e della equazione di “virtù” e “scienza”⁵⁹, da cui discende la tesi dell’insegnabilità della virtù⁶⁰.

⁵⁹ Sull’identità di virtù e scienza in generale cfr. DE STRYCKER [1966], O’BRIEN [1967], GAUTHIER [1968]; MONTONERI [1968] pp. 39-71; MULHERN [1968b], con una rassegna delle interpretazioni precedenti; COOLEY [1968-9], VLASTOS [1969], KUBE [1969], HOULGATE [1970], SELLARS [1970], MILLER [1971]. Secondo GOOCH [1971], che contesta l’interpretazione intellettualistica dell’equazione virtù-scienza, l’equazione significa semplicemente che fare il male non è altro che comportarsi irrazionalmente. SANTAS [1979] pp. 181-94 riproduce il suo studio sui paradossi socratici [1964], nel quale aveva respinto l’idea che il Socrate platonico negasse completamente la realtà della debolezza morale (ma, contro, cfr. il saggio di REILLY [1977]) e a pp. 195-217 il suo scritto sul *Protagora* e il concetto di ἀκρασία [1966]; in generale Santas polemizza contro l’idea che la conoscenza sia la condizione necessaria e sufficiente per agire virtuosamente: conoscenza per Socrate è la considerazione che abbraccia la via da seguire e l’obiettivo da raggiungere. Cfr. anche NAKHNIKIAN [1973], COLBERT [1973], e JANNONE [1974].

⁶⁰ NATORP [1903] pp. 10-8, con il quale concordava sostanzialmente RAEDER [1905] pp. 106-11, ritenne di individuare una contraddizione latente nel *Protagora* tra l’insegnabilità della virtù, che deriva dal concepirla in termini di conoscenza, e la sua non insegnabilità, proclamata nell’*Apologia* in riferimento alle limitate capacità umane e ribadita all’inizio del *Protagora* (319 A) contro il Sofista (che in questo caso sostiene la stessa tesi di Meleto: cfr. *apol.* 24 D-26 A); lo stesso vale per il contrasto tra Socrate e Anito nel *Menone* (93 B). Queste significative concordanze escludono che la tesi della non-insegnabilità della virtù si spieghi con la consueta “ironia” di Socrate. Altrettanto salda è la dottrina socratica virtù = conoscenza, legata a quella dell’unità della virtù. La tesi della non-insegnabilità e quella dell’unità, introdotte all’inizio del *Protagora* senza connessione, vengono connesse alla fine, quando le tesi dei due protagonisti sembrano capovolte; il contrasto è acuito dall’affermazione della possibilità di una scienza metretica, difficilmente conciliabile

È dunque opportuno, a questo punto, tornare a esaminare direttamente il modo in cui la tesi dell'equazione di virtù e scienza è argomentata nel *Protagora* rispetto al quesito centrale del dialogo: se la "virtù" (ἀρετή) è insegnabile.

Per quanto riguarda la virtù politica, Socrate afferma di aver sempre creduto che essa non fosse insegnabile; insegnabili sono soltanto la scienza (ἐπιστήμη) e l'arte (τέχνη), per le quali è appunto richiesta l'acquisizione di una particolare competenza. Non sembra essere questo il caso della "virtù politica", perché, diversamente dalle τέχναι che vengono impiegate per la costruzione di navi o di mura, di essa non ci sono tecnici (cioè competenti), dal momento che tutti presumono di possederla quando prendono la parola nell'assemblea. Per di più, se essa fosse insegnabile, resterebbe poi da spiegare come mai i figli dei grandi uomini politici (come Pericle) non l'abbiano appresa dai loro padri. *[p. 396] E Socrate conclude:

«Ecco perché, o Protagora, tenendo sott'occhio questi esempi, non credo che la virtù sia insegnabile, ma poiché sento invece da te che è possibile, mi piego e penso che pur abbia da esserci qualcosa in quello che dici, ritenendo che tu debba avere accumulate molte esperienze sia per aver appreso molte cose, sia per tue personali scoperte. Se hai, dunque, la possibilità di mostrarmi con maggior chiarezza (ἐναργέστερον ἐπιδείξαι) che la virtù è insegnabile, non dire di no, ma dimostramelo (ἐπίδειξον)» (320 B).

Protagora risponde con il lungo discorso, che, come abbiamo già visto *[cap. 1, p. 56], egli stesso definisce per metà μῦθος e per metà λόγος. Ripercorrendo la storia della civiltà, attraverso una sua inter-

con la negazione della raggiungibilità della scienza, sostenuta nell'*Apologia*; secondo Natorp il conflitto risiede nella stessa filosofia di Socrate e ciò spiega perché questa filosofia diventi per Platone un problema; la soluzione è trovata nel *Menone*, con la dottrina dell'anamnesi. La tesi secondo cui i problemi dell'insegnabilità della virtù e del sapere saranno risolti solo con il *Menone* è condivisa anche da BRÖCKER [1964] p. 51. MOREAU [1939] pp. 34-79 e 85 ha sostenuto che nel *Protagora* si trovano due concezioni della virtù intesa come competenza: secondo la prima, il possesso delle diverse tecniche assicurerebbe in ogni circostanza la condotta giusta; in base alla seconda, la rettitudine della condotta dipenderebbe dalla scelta motivata del partito più vantaggioso. Queste due concezioni, d'altronde legate tra loro, non mancavano senza dubbio di rappresentanti all'epoca in cui scriveva Platone; Socrate le presenta nel *Protagora*, ma questo non implica che le accetti.

pretazione del mito di Prometeo, il Sofista cerca di far vedere come quelle virtù che rendono possibili la convivenza umana, e cioè “pudore” (αἰδώς) e “giustizia” (δίκη), siano da Zeus distribuite a tutti gli uomini e che quindi è naturale che tutti siano convinti di possederle. Che poi la “virtù politica” sia insegnabile risulta dal fatto che, chi mostra di non possederla, è punito dalla città, la quale evidentemente gli addebita di non averla acquisita, mentre non punisce i difetti di natura, che nessun insegnamento può correggere (323 C-325C)⁶¹.

Resta ancora da chiarire un punto – dice Protagora – e cioè come mai coloro che possiedono la virtù (politica) non riescano a insegnarla ai loro figli e a renderli migliori. E su ciò Protagora dichiara di voler pronunciare non un mito (come ha fatto finora) ma un λόγος. Orbene, perché una città possa sussistere è necessario che tutti i suoi cittadini partecipino della virtù e che ad essa si conformino; tanto è vero che se qualcuno non ne è partecipe, costui viene ammaestrato e punito perché divenga migliore e, se è incorreggibile e inguaribile, viene mandato in esilio o messo a morte. Non sarebbe ben strano se tutto fosse oggetto di insegnamento e proprio questa virtù no? In realtà ogni cittadino, fin da bambino, viene istruito dalla nutrice, dalla madre, dal pedagogo e dal padre stesso in questa virtù; e poi a scuola dal maestro di lettere, da quello di musica e da quello di ginnastica; e quando diventa grande, gli vengono insegnate le leggi, conformandosi alle quali deve comportarsi. E allora come mai da padri di gran valore nascono figli di nessun valore? Nulla di strano in questo, come non c'è nulla di strano nel fatto che il figlio di un bravo flautista non diventi altrettanto bravo: tutto dipende dalle disposizioni naturali. «Ma ora, Socrate, tu fai il difficile, perché tutti sono maestri di virtù, ciascuno secondo la propria capacità e nessuno ti sembra tale». Ci si dovrebbe invece contentare se qualcuno appena un poco si distingue nel far progredire verso la virtù: «io –conclude Protagora – sono uno di questi e per questo mi faccio pagare» (325 D-328 D).

Questo “lungo discorso” di Protagora (e specialmente la parte costituita dal mito) ha posto molti problemi alla critica moderna, sui

⁶¹ Su tutto ciò cfr. FRIEDLÄNDER [1964] pp. 13-8, e il commento di C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 90-6.

quali o ci siamo già soffermati o non possiamo intrattenerci in questa sede. In ogni caso, subito dopo (329 C), Socrate, prendendo spunto dalle affermazioni di Protagora, pone il problema se la giustizia e il pudore siano virtù particolari, al pari della saggezza, della temperanza, del coraggio, della pietà religiosa, ecc., oppure se tutti questi non siano che vari nomi per designare un'unica "virtù in generale" (συλλήβδην ἀρετήν)⁶². Protagora risponde con supponenza, sostenendo che giustizia, temperanza, ecc. sono parti della virtù; ma Socrate incalza: parti come quelle del volto (naso, occhi, bocca, ecc.), tutte diverse tra loro, o parti come quelle dell'oro, che differiscono solo per grandezza o piccolezza? Si sviluppa così un primo tentativo di discussione: Protagora (329 D-E) si pronuncia per la prima ipotesi⁶³ e, sempre incalzato da Socrate, che vuole esplicitarne tutte le conseguenze, sostiene anche che chi possiede una parte della virtù può anche non possedere le altre, proprio perché ciascuna di esse ha una sua propria particolarità: in questo senso si può essere coraggiosi ma ingiusti, oppure giusti ma insipienti (l'ultimo caso è in verità più complesso e le tesi di Protagora sono alquanto oscillanti). Per dimostrare la tesi contraria a quella di Protagora Socrate ricorre allora a

⁶² Sulla cosiddetta lista delle virtù cfr. IRWIN [1997] p. 30 nota 4, che fornisce ulteriore bibliografia.

⁶³ Che la tesi, secondo cui si tratta solo di nomi diversi designanti quell'unica realtà che è la virtù, sia di stampo megarico, come sostenuto da GERCKE [1918] p. 184, approvato da FRIEDLÄNDER II [1930] = [1964] p. 300 n. 13, non è, come vedremo, verosimile. Secondo FERREJOHN [1984b] le tesi del dilemma, se le virtù particolari siano tutte parti di un'unica virtù o se ciascuna virtù sia parte a se stessa, non sono tra loro contraddittorie; e attraverso la questione della natura delle parti, Socrate vuole solo appurare se l'adesione di Protagora alla tesi dell'unità della virtù sia incompatibile con la posizione che considera le singole virtù parti a se stesse. Né vi sarebbe contraddizione tra l'identità funzionale delle singole virtù e la loro distinzione, perché, essendo per Socrate la virtù scienza di ogni bene e di ogni male, ogni singola virtù è parte della virtù intera in quanto riguarda una particolare specie di bene e di male; gli interessi di Socrate sono tuttavia, per Ferrejohn, essenzialmente pratici, non teoretici. STOKES [1986] pp. 259-63 ritiene che l'impostazione di Socrate, benché illegittima (avendo Protagora parlato solo di giustizia, di moderazione e di santità, e non di tutte le virtù) sia giustificata; FINAMORE [1988] ha contestato la validità del primo argomento fatto valere contro Protagora, ritenendolo pertanto inefficace riguardo alla confutazione dell'analogia con il volto. Cfr. anche WOODRUFF [1976] pp. 103-10.

due argomenti (sul cui carattere intenzionalmente fallace si è molto insistito⁶⁴), il primo dei quali cerca di dimostrare che δικαιοσύνη e ὁσιότης sono la stessa cosa: in base a uno studio accurato dell'argomento (330 C-332 A) si è giunti a stabilire che l'argomentazione di Socrate lascia intatte le prime asserzioni di Protagora e dimostra che giustizia e santità sono omogenee⁶⁵.

Il brano è stato a lungo discusso dagli interpreti, alcuni dei quali attribuiscono a Socrate un errore derivante dalla scarsa chiarezza circa i diversi possibili significati di οἶον: questo termine può significare infatti: (i) che due oggetti sono qualitativamente identici (cioè hanno tutte le caratteristiche in comune eccetto la posizione spazio-temporale); (ii) che hanno il maggior numero o un sostanziale numero delle loro caratteristiche significative in comune; (iii) che hanno almeno una caratteristica significativa in comune⁶⁶. Attribuire questo errore a Socrate significa però non aver colto lo scopo del suo ragionamento, che tende non a determinare quale sia l'esatto grado di so-

⁶⁴ Cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp.19-20.

⁶⁵ Cfr. GALLOP [1961]; di opinione opposta è VLASTOS [1954] p. 337, e su questo dissenso cfr. SAVAN [1964]; contro Gallop, Savan ritiene che Socrate non avrebbe potuto dimostrare la tesi in questione senza ricorrere alla "self-predication"; indebito sarebbe comunque parlare di autopredicazione nel senso in cui ne parla Vlastos. Inoltre per Savan a Socrate non si può imputare quell'errore logico (confusione tra contrari e contraddittori) che pure gli è stato così spesso rimproverato (Savan è però criticato da C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 116-20). Anche COBB [1982] ha sostenuto che Socrate non commette alcun significativo errore logico nel sostenere le sue tesi sulla natura e l'unità della virtù: il *Protagora* va letto come una illustrazione del metodo socratico e della sua superiorità. L'argomento di Socrate è stato ancora analizzato da MCKIRAHAN [1985], e dalla WEISS [1985c], i quali sono però arrivati a conclusioni diametralmente opposte. Contro le presunte oscurità rilevate nell'argomento di Socrate da numerosi critici, McKirahan sostiene che il ragionamento di Socrate non solo non contiene errori logici, ma è anzi assai efficace e dimostra in modo ineccepibile la tesi dell'identità delle virtù, riuscendo persino a convincere parzialmente Protagora, che in ciò mostra una certa onestà intellettuale. Weiss sostiene invece che l'argomentazione di Socrate ha solo finalità elenctiche e che su questo criterio va commisurata la sua validità. Cfr. anche WAKEFIELD [1987], per il quale giustizia e santità non sono qualità come tutte le altre, ma hanno un valore particolare che permette di identificare le due virtù. Molti problemi sono discussi anche da STOKES [1986] pp. 263-89, che esamina, fra le altre, anche le tesi di C.C.W. TAYLOR [1976] = [1991] pp. 108-12.

⁶⁶ C.C.W. TAYLOR [1991].

miglianza tra le virtù, ma solo a far slittare Protagora dalla sua prima posizione (totale differenza tra le virtù) verso l'ammissione di una qualche somiglianza: e ciò gli è per il momento sufficiente.

Per dimostrare che δικαιοσύνη e ὁσιότης sono la stessa cosa (330 C-332 A) Socrate si maschera da ipotetico terzo interlocutore e mostra l'impossibilità di ammettere che ciascuna "parte" della virtù, essendo "diversa" (ἕτερον) da tutte le altre, "non sia" assolutamente le altre. La tesi di partenza è che δικαιοσύνη, ὁσιότης, ecc. non sono solo ὀνόματα di un ἓν, ma designano le parti di questo ἓν, ovvero sono una molteplicità reale, non meramente verbale; esse sono quindi parti della virtù. Si afferma poi che ciascuna parte non è "come" le altre, né lo è la δύναμις di ciascuna⁶⁷, e dunque si tratta di stabilire la qualità di ogni singola parte della virtù (ποῖόν τι αὐτῶν ἐστὶν ἕκαστον). A questo proposito viene asserito innanzi tutto che ciascuna parte è un πρᾶγμα e che questo πρᾶγμα è qualificato positivamente in base alla sua stessa denominazione; ma questa qualificazione positiva si converte in quella negativa, nel senso che ciascuna qualificazione, in quanto è se stessa, esclude le altre, "non è" le altre⁶⁸.

La conclusione che la giustizia è non-santa, cioè empia, e la santità non-giusta, cioè ingiusta, è un'assurdità derivante dalla tesi dell'assoluta differenza e irrelatività delle singole "parti della virtù", che ne comporta la confutazione. L'unica alternativa è ammettere che giustizia e santità sono identiche o molto simili tra loro: alternativa, tuttavia, possibile perché ancora lontana quella risoluzione del "non essere" nel "diverso" e quella relazione positiva tra il "diverso" e l'"identico", cui Platone perverrà solo nel *Sofista*.

Per questo, anche dopo l'affermazione dell'identità fatta da Socrate⁶⁹ Protagora ha ancora buone ragioni per tener ferma una certa

⁶⁷ *Protag.* 330 A: ἄρ' οὖν οὕτω καὶ τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη οὐκ ἐστὶν τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον οὔτε αὐτὸ οὔτε ἡ δύναμις αὐτοῦ. Sull'ambiguità del termine μέρος, sciolta più avanti non già con l'introduzione di un nuovo termine, ma ricorrendo ad esempi, cfr. CLASSEN [1959] pp. 114-5.

⁶⁸ E si noti anche, in questo ambito, la sostanziale identità di significato di ἕτερος ed ἄνομιος, laddove, più propriamente, ἕτερος indica la semplice "alterità" (in questo senso una qualsiasi cosa è un ἕτερον rispetto a un'altra, anche rispetto a un'altra cosa identica) mentre ἄνομιον comporta anche una qualche differenza.

⁶⁹ Cfr. 331 B: ὅτι ἤτοι ταῦτόν γ' ἐστὶν δικαιοσύνης ὁσιότητι ἢ ὅτι ὁμοιότατον.

differenza⁷⁰, che, per il momento, Socrate sembra disposto a concedere; il problema viene perciò accantonato con il compromesso del riconoscimento di “somiglianza” e “dissomiglianza” tra le varie parti della virtù, per passare a ciò che è determinato dal rapporto tra i “contrari”⁷¹. Protagora, infatti, pur continuando a ritenere che si tratti di parti diverse tra loro, afferma che ciò non ha alcuna importanza e che, se così vuole Socrate, si può tranquillamente affermare che la giustizia è cosa santa e che la santità è cosa giusta (329 E-331 C). E poiché Protagora si dichiara disposto a riconoscere una qualche somiglianza anche tra le cose dissimili e una qualche dissomiglianza tra le cose simili, Socrate intuisce che il discorso sta avviandosi su un binario inconcludente e affronta il problema da un altro punto di vista, sviluppando il secondo argomento volto a dimostrare la tesi dell’identità di σοφία e σωφροσύνη (332 A-335 C). *[cap. 7, p. 361]

Il suo ragionamento segue questa linea: dapprima egli induce Protagora ad ammettere che esistono dei contrari (per esempio ἄφροσύνη e σοφία), poi che si agisce in modo contrario a causa dei contrari (si agisce ἄφρόνως a causa della ἄφροσύνη e si agisce σωφρόνως a causa della σωφροσύνη) e, infine, attraverso tutta una serie di esempi, che a ogni contrario si oppone uno e un solo contrario e che quindi alla ἄφροσύνη non possono opporsi e la σοφία e la σωφροσύνη (332 A-335 C). Avendo concesso tutto questo, Protagora si trova costretto dalle domande di Socrate a scegliere: o ammettere che a ogni contrario si contrappone un solo contrario, dal che discenderebbe l’identità di σοφία e σωφροσύνη, oppure mantenere che σοφία e σωφροσύνη, cioè due parti della virtù, siano diverse tra di loro. E non era già sembrato prima che giustizia e santità fossero quasi identiche?

Sono molti i critici sostanzialmente concordi nel ritenere che l’argomento, secondo cui talune virtù, che si ritengono “diverse”, dovrebbero in realtà, in quanto “opposte” a un unico “contrario”, essere considerate “identiche”, sia palesemente fallace e venga introdotto solo per dare seguito al dialogo⁷². Per i difensori dell’argomentazione

⁷⁰ Cfr. 331 C: ἀλλὰ τί μοι δοκεῖ ἐν αὐτῷ διάφορον εἶναι.

⁷¹ Cfr. ancora 333 B, 349 B-C; cfr. anche *Lach.* 191 E-192 A (su ciò che vi è di “identico” in tutte le forme di coraggio), e *Lys.* 222 B-E (sull’“identità” e “diversità” di ciò che è simile, οἰκεῖον, e di ciò che è affine, ὅμοιον).

⁷² Così per es. BONITZ [1886] p. 265, ECKERT [1911], e STEFANINI [1949] I,

di Socrate dall'accusa di paralogismo, essa mirerebbe invece alla determinazione dell'"identico" e del "diverso", e la sostituzione di $\mu\eta\ \delta\sigma\iota\omicron\nu$ con $\alpha\nu\acute{o}\sigma\iota\omicron\nu$ sarebbe certamente giustificata, non *vi formae*, ma dalla sostanza del ragionamento (che del resto sarebbe egualmente paradossale anche se si fermasse all'affermazione che la giustizia è non-santa). Il fatto che poi il ragionamento di Socrate sia privo di sfumature, in quanto assume ogni termine come un blocco che non può ricevere che una sola qualificazione ($\pi\omicron\iota\acute{o}\nu\ \tau\iota$), sarebbe dovuto solo all'ipotesi di assoluta eterogeneità delle singole virtù sostenuta da Protagora⁷³.

In sostanza a inficiare l'argomentazione giocherebbero la confusione tra "contrari" e "contraddittori"⁷⁴ e il mancato riconoscimento del significato della copula (riconosciuto invece da Protagora, 350 C-D), che Socrate intende nel senso dell'identità di soggetto e predicato. Ciò è ancor più evidente nel prosieguo. Socrate, infatti, per indurre Protagora a continuare nel ragionamento, chiede ancora se gli pare che chi agisce ingiustamente sia $\sigma\acute{o}\phi\phi\omega\nu$, e dalla risposta negativa del Sofista conclude che allora la giustizia non è pia e la pietà non è giusta: quindi la pietà sarà ingiusta e la giustizia empia⁷⁵. Questo argo-

p. xxv n. 3; ma *contra* cfr. già RITTER [1910-23] I, pp. 320-1; A.E. TAYLOR [1926] p. 248 n. 2, e GAUSS I 2 [1954] pp. 163-4.

⁷³ Cfr. MOREAU [1939] pp. 43-4.

⁷⁴ Cfr. LUTOSLAWSKI [1897] pp. 203-6; un rilievo questo che è stato ripetuto anche da RAEDER [1905] p. 104, a proposito di *Hipp. Maior* 297 B-D (dove si argomenta che se $\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ è diverso da $\tau\acute{o}\ \alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$, allora $\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ non è $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ e $\tau\acute{o}\ \alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ non è $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$).

⁷⁵ TH. GOMPERZ [1896] III, pp. 107-17, che pure considerava il *Protagora* l'apice della creazione platonica nel periodo socratico, giudicava di una sorprendente debolezza i primi argomenti usati da Socrate contro la tesi di Protagora circa l'unità o la molteplicità della virtù, e ancor più grossolano il secondo paralogismo (quello tratto dall'unità dei contrari), che Platone avrebbe potuto evitare se avesse avuto una maggiore considerazione per le indagini di Prodicò; né, contro l'opinione di BONITZ [1886] p. 265 n. 6, riteneva plausibile che Platone non intendesse seriamente questa argomentazione. Il ragionamento di Socrate è criticato anche da ECKERT [1907] p. 110 sgg., difeso ancora da SAVAN [1964], che è a sua volta criticato da GAUTHIER [1968]. Dopo MILLER [1977-8], STOKES [1986] pp. 289-305 discute a lungo questo passo e in particolare le "fallacie" che sarebbero qui commesse da Socrate, e cioè l'equivocità e quella che KLOSKO [1979] pp. 133-6 e note, ha chiamato la "contradictory-contrary fallacy"; su questo tema si sofferma anche C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 121-31.

mento, apparso debole e fallace, ha suscitato molte discussioni. In questo caso, tuttavia, come ha osservato Guthrie⁷⁶, l'errore non consiste nel negare la possibilità di termini intermedi tra due estremi (cosa che pure Platone non avrebbe chiara), quanto piuttosto nell'assumere che anche realtà non omogenee si escludano a vicenda: ciò risponde alla tendenza, tipicamente greca, ma accentuata da Socrate e da Platone, a reificare i concetti, alla quale tuttavia sfugge che, per esempio, giocare non è un atto giusto, ma neppure un atto ingiusto.

Protagora è in tal modo costretto da Socrate a riprendere la discussione sul tema dei rapporti tra σωφροσύνη e δικαιοσύνη dal punto in cui era stato interrotto, e ad ammettere che coloro che commettono ingiustizia sono saggi (σωφρονεῖν), che essere saggi significa pensar bene (εὖ φρονεῖν) e che pensare bene significa ben consigliarsi (εὖ βουλευέσθαι)⁷⁷; a questo punto, irritato dal modo di argomentare di Socrate, egli ritorna al μακρὸς λόγος, per sostenere una concezione universalmente relativistica di ciò che è ἀγαθόν e ὠφέλιμον (334 A-C). È stato rilevato da molti come la sortita di Protagora interrompa bruscamente l'argomento di Socrate, orientato a dimostrare l'identità di σωφροσύνη e δικαιοσύνη e l'incompatibilità di σωφροσύνη e ἀδικία; alcuni hanno perciò cercato di completarlo⁷⁸.

Entrambe le argomentazioni socratiche sono state altresì censurate come capziose ed errate dal punto di vista logico-formale: ma l'immediata identificazione dell'alterità (ἄλλο ἢ ὅσιον) con la negazione (μὴ ὅσιον, esprimibile anche con l'aggettivo privativo ἀνόσιον), anziché presupporre, per trasgredirla più o meno tendenziosamente, una già consolidata logica dell'affermazione e della negazione, suggerisce che questa logica è ancora agli albori o è comunque condizio-

⁷⁶ Cfr. GUTHRIE [1975] pp. 222-7.

⁷⁷ Su questi trapassi semantici *[supra, p. 273] operati da Socrate, apparentemente pedanti, cfr. quanto osserveremo più avanti (cap. 6, p. 326). Vedi intanto STOKES [1986] pp. 307-11, con la letteratura citata nelle note relative, e C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 131-5.

⁷⁸ Cfr. l'ipotetica ricostruzione di SPRAGUE [1967], nella quale Socrate perverrebbe all'identificazione di giustizia e temperanza; Sprague ritiene comunque che il ragionamento di Socrate sia fallace, mentre MCKIRAHAN [1984] ne ha proposto un diverso completamento, sulla base della tesi che la virtù è cosa buona e vantaggiosa e in analogia con i precedenti ragionamenti sui rapporti tra virtù; da ciò conseguirebbe l'incompatibilità di σωφροσύνη e ἀδικία.

nata dal tipo di consapevolezza logico-linguistica che caratterizza la mentalità arcaica *[cap. 6, p. 331]: Platone, cioè, non avverte ancora chiaramente la differenza tra il rapporto di alterità (ἄλλο ἢ ὅσιον), il rapporto di “contrarietà” (ἐναντιότης; per esempio ὅσιον-ἀνόσιον) e il rapporto di “contraddittorietà” (ἀντίφασις; per esempio ὅσιον-μὴ ὅσιον), per il quale ultimo soltanto vale il principio che *tertium non datur*, come poi chiarirà Aristotele. D'altra parte Platone sembra in effetti segnalare il carattere scarsamente conclusivo delle argomentazioni messe in bocca a Socrate, perché se è vero che le risposte di Protagora mettono in luce le assurdità derivanti da una radicale “diversità” delle varie virtù, è altrettanto vero che la tesi di Socrate non spiega in che senso le varie parti della virtù si somiglino e in che senso si differenzino. In particolare, per quanto riguarda la seconda argomentazione, Platone stesso non la sviluppa ulteriormente e, non riprendendola più, mostra di non annetterle eccessiva importanza. Si può dire, insomma, che ci troviamo in presenza di una fase solo germinale del problema delle relazioni tra “identico” (ταυτόν), “diverso” (ἕτερον) e “contrario” (ἐναντίον).

La problematica è chiaramente affine a quella della prima sezione dell'*Ippia minore*, dove la differente raffigurazione fornita da Omero di Achille come veritiero e di Odisseo come menzognero *[p. 276] è qualificata dapprima come “diversità”⁷⁹; diversità che è in seguito determinata come “contrarietà”⁸⁰ e infine risolta nell’“identità”⁸¹.

Altrettanto interessante è l'*Ipparco*⁸²: qui, dopo l'intermezzo su Ipparco, Socrate riprende la discussione chiedendo quali delle ὁμολο-

⁷⁹ Cfr. *Protag.* 365 C: ἐδόκει ἄρα, ὡς ἔοικεν, ‘Ομήρω ἕτερος μὲν εἶναι ἀνὴρ ἀληθής, ἕτερος δὲ ψευδής, ἀλλ’ οὐχ ὁ αὐτὸς.

⁸⁰ Cfr. 366 A: ἄλλους δὲ τοὺς ἀληθεῖς τε καὶ ψευδεῖς, καὶ ἐναντιωτάτους ἀλλήλοις.

⁸¹ Cfr. 367 C: ὁρᾷς οὖν ὅτι ὁ αὐτὸς ψευδής τε καὶ ἀληθής περὶ τούτων [...]; ὁ αὐτὸς γὰρ δήπου ἐστὶ καὶ οὐκ ἐναντιώτατα ἔχει. Cfr. anche *Alcib. I* 113 D, 115 E, 125 B, e soprattutto quel che diremo ancora sul *Protagora*.

⁸² *[*supra* nota 52] L'*Ipparco* fu ritenuto spurio da Schleiermacher e poi dalla stragrande maggioranza della critica successiva: PAVLU [1910] p. 1 sgg., per esempio, credette di scorgervi echi dello stoicismo e vide in 229 B un riferimento polemico ad Aristotele (*Athen. resp.* 16, 7); composto da un accademico posteriore a Platone lo ritennero, oltre a Boeckh e Usener, BICKEL [1904], HIRSCH [1926] p. 162, e WILAMOWITZ [1893] I, p. 119 e [1919-20] II p. 324, mentre ne difesero l'autenticità ECKERT [1911] pp. 46-56; e, più cautamente, FRIEDLÄNDER [1930] =

γίαι precedenti possono essere mantenute e quali invece il suo interlocutore intenda ritrattare. Restano valide le tre tesi seguenti: 1) gli uomini desiderano ciò che è ἀγαθόν; 2) la ζημία *[perdita] è un κακόν; 3) il κέρδος il contrario della ζημία. Ma quando Socrate a queste aggiunge la tesi che il κέρδος è un ἀγαθόν, essendo contrario alla ζημία che è un κακόν, l'amico lo prega di rettificarla nel senso che non ogni guadagno è bene. Socrate precisa:

«sia dunque un certo guadagno bene e un altro guadagno male, ma il guadagno non è per nulla più male che bene (κέρδος δέ γε οὐδὲν μᾶλλον ἔστι αὐτῶν τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ κακόν)» (230 A).

È il preannuncio della successiva considerazione per cui la “differenza specifica” (“buono” e “cattivo”) non solo non esclude ma implica l’“identità del genere” (il “guadagno”), confermata dalla formulazione generale che Socrate ne dà più avanti, dopo gli ultimi esempi del cibo e della bevanda:

«Dunque anche la bevanda e tutte le altre cose esistenti, che quanto

[1964] pp. 117-27 (che a pp. 319-20, n. 1 contesta gli argomenti di Ast e di Wilamowitz; cfr. anche n. 16 a pp. 321-2, in cui discute gli argomenti contrari di Pavlu e Hirsch). Su tutto ciò cfr. SOUILHÉ [1930] pp. 51-8 e 82-3. Ma la più convincente dimostrazione della sua autenticità e del suo carattere “socratico” è stata fornita da CALOGERO [1938a e b] nell’introduzione alla sua edizione commentata del dialogo (pubblicata anche a parte), alla quale si attiene anche MONTONERI [1968] pp. 50-3, e alla quale rimando per ulteriori indicazioni bibliografiche. Va notato come particolarmente significativo il fatto che taluni critici, concordi nel non ritenere autentico il dialogo per motivi diversi (la stringente affinità con il *Minosse*, l’anonimato dell’interlocutore di Socrate, l’*excursus* su Ipparco, la presenza di una terminologia posteriore) sottolineino però egualmente come né per lo stile né per le argomentazioni questa opera possa essere discriminata da quelle autentiche: cfr. A.E. TAYLOR [1926] p. 12 e 534-6, e SHOREY [1933] p. 428 e 660. Del tutto insostenibile è invece la tesi di STEFANINI [1949] I, p. 56 n. 2, per il quale l’*Ipparco* sarebbe il documento degli sviluppi in senso eristico, da parte di Sofisti e Socratici minori, del principio socratico che “nessuno pecca volontariamente” e dell’impossibilità del male morale che ne consegue (!). Stefanini arriva a scrivere che la mentalità che vi si manifesta è troppo socratica perché il dialogo possa essere di Platone. Per EVANS [1976] il *Minosse*, l’*Ipparco*, il *Teage* e gli *Amanti*, tutti autentici, formano una tetralogia. Cfr. inoltre THESLEFF [1982] pp. 228-9, che ritiene impossibile accettarne l’autenticità, tra gli altri motivi, per la presenza di alcune stranezze linguistiche (cfr. p. 93 n. 21).

a sé sono le medesime (ὅσα τῶν ὄντων ταῦτα ὄντα) e che possono essere talora buone e talora cattive non differiscono affatto l'una dall'altra sotto l'aspetto sotto il quale sono identiche (οὐδὲν ἐκείνη γε διαφέρει τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἢ τὸ αὐτό ἐστίν). Anche l'uomo può essere certamente buono o malvagio» (230 B).

Tuttavia, ha osservato Calogero, specialmente nella sua parte finale, l'enunciazione suona addirittura tautologica: come potrebbero infatti alcune cose “differire” (διαφέρειν) tra loro «in ciò in cui sono la stessa cosa (ἢ τὸ αὐτό ἐστίν)»? Anche qui abbiamo un caratteristico esempio del modo ancora aurorale e quindi impacciato in cui Socrate cerca di far comprendere la distinzione tra ciò che in una molteplicità di cose è identico (“lo stesso”) e ciò che in esse è “diverso”. E subito dopo viene formulata la tesi per cui – per usare termini aristotelici – la sostanza non accoglie il più o il meno⁸³. Ma tutto il brano è significativo per l'uso generico di una terminologia che solo in seguito diverrà tecnica.

Indicativa di questa impostazione è anche l'analisi dei rapporti tra ὅσιον e δίκαιον condotta nell'*Eutifrone* (11 E-12 D). Se è vero che πᾶν τὸ ὅσιον δίκαιον, può forse essere anche vero che πᾶν τὸ δίκαιον ὅσιον? oppure il loro rapporto è simile a quello che c'è tra δέος e αἰδώς, per cui il secondo è “parte” (μῶριον) del primo, come il dispari è parte del numero? Dove non è da vedere, con la quasi totalità dei critici, una sorta di “lezione di logica elementare” sulla impossibilità di convertire semplicemente le proposizioni universali affermative, ma è da registrare, invece, l'incertezza dell'argomentazione in assenza di regole formali prestabilite. Del resto i rapporti tra ὁσιότης e δικαιοσύνη sono ancora presentati nel *Protagora* come rapporti di identità, nel senso di perfetta convertibilità.

Possiamo accennare solo per sommi capi all'ulteriore sviluppo di queste riflessioni nei dialoghi successivi: a partire dal *Menone*, l'individuazione nell'“idea” dell'“identico”, rispetto alla “differenza” insita nel molteplice che ne partecipa, è provata sia dall'unicità dell'εἶδος, sia dall'unicità dell'ὄνομα; la risposta alla domanda formulata deve valere solo per l'oggetto in questione, il che significa che se l'εἶδος è il

⁸³ Cfr. *Hipparch.* 230 C, e ARISTOT. *categ.* 5. 3 b 33-4; ma cfr. anche *Hipp. Maior* 299 D.

ταὐτόν nel molteplice che ha lo stesso nome, esso è anche l'ἕτερον che diversifica da tutti gli altri molteplici il molteplice da lui unificato; l'εἶδος della forma è l'identico presente in tutte le forme, ma è anche l'elemento che le diversifica da tutti gli altri oggetti (75 A-B)⁸⁴. Nel *Menone* si arriva però a cogliere non solo la varietà delle specie, ma anche la loro unità⁸⁵, e a esaminare il problema della relazione dei concetti, cioè lo stesso problema affrontato con Protagora, ma con un maggior grado di astrazione. La formula del *Menone* (75 A), τὸ ἐπὶ πάσιν τούτοις ταὐτόν, può infatti essere considerata come una definizione del genere, ed è appunto mediante l'idea di comunanza del genere che si risolve il problema posto nel *Protagora*, salvaguardando l'indipendenza della specie senza "separarla" radicalmente⁸⁶.

Tutto ciò, attraverso un lungo processo, porterà alla soluzione del *Sofista* del problema della predicazione e di quello della "comunanza dei generi", e si può concordare in generale con la tesi che la dottrina delle idee, con tutte le sue implicazioni logiche, sia stata generata dall'esigenza di garantire stabilità ai valori morali, assai prima che da interessi di tipo matematico.

È proprio il carattere embrionale di questa teoria che si riscontra nei dialoghi giovanili; ed è proprio questo carattere immaturo che rende poco pertinenti le critiche sollevate in epoca moderna per denunciare le fallacie logiche che vi sono presenti, e altrettanto poco condivisibile è la presentazione di Socrate come un erista che se ne serve senza ritegno.

La discussione del problema dell'unità o molteplicità della virtù viene ripreso nell'ultima parte del *Protagora*, una volta placatosi il grande contrasto sulle procedure della discussione che abbiamo già esaminato.

Nel primo tentativo di disamina del problema Socrate aveva cercato di convincere Protagora che tutte le cosiddette virtù particolari non sono "parti" della virtù, separate e del tutto diverse tra loro, ma che in realtà la virtù è una sola. In questo primo tentativo – è bene rammentarlo – Socrate aveva già analizzato i rapporti tra δικαιοσύνη

⁸⁴ Sull'identità di sostanza (unico nome) e diversità di qualificazioni cfr. *Men.* 72 A-C. *[cap. 6, p. 340]

⁸⁵ Cfr. 72 A-73 C; *Lach.* 181 E-192 B; *Euthyphr.* 5 D-6 E.

⁸⁶ Cfr. MOREAU [1939] pp. 45-52.

e ὁσιότης, tra σοφία e σωφροσύνη e aveva iniziato una nuova discussione sui rapporti tra σωφροσύνη e δικαιοσύνη (*Protag.* 330 B-334 C), prima che la discussione si interrompesse: restava da discutere del coraggio (ἀνδρεία). Solo grazie a un'ulteriore *captatio benevolentiae* Socrate ottiene che Protagora continui a farsi interrogare. E la discussione riprende esattamente da dove si era interrotta:

«Questa, se non erro, fu la mia prima domanda: sapienza (σοφία), temperanza (σωφροσύνη), coraggio (ἀνδρεία), giustizia (δικαιοσύνη), santità (ὁσιότης), questi cinque nomi (ὀνόματα) si riferiscono forse ad un solo oggetto (ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν) oppure ciascuno di tali nomi ha per soggetto una sua propria essenzialità (ἴδιος οὐσία) e qualcosa che abbia una sua potenzialità (δύναμιν), non l'una identica all'altra?» (349 B).

Dopo aver ricordato a Protagora che egli si era espresso a favore della seconda alternativa, Socrate gli chiede se sia ancora della stessa opinione. Protagora si dichiara ora disponibile a riconoscere una generica unità di tutte le parti della virtù; egli ammette che tutte le parti della virtù nominate da Socrate sono “abbastanza simili” tra loro, meno il coraggio. Il coraggio è infatti diverso da tutte le altre virtù, com'è provato anche dal fatto che molte persone, pur essendo ingiuste, empie, dissolute, ignoranti, sono tuttavia coraggiosissime⁸⁷.

Socrate prende spunto da questa eccezione (349 E) per chiedere, prima, se con il termine “coraggiosi” (ἀνδρεῖοι) egli intenda gli “audaci” (θαρραλέοι) e i “temerari” (ἰταῖ) e poi se ritenga che la virtù sia una cosa bella in tutto il suo complesso. E poiché Protagora risponde affermativamente a entrambe le domande, Socrate, attraverso una serie di esempi, lo porta ad ammettere che chi sa è più audace (θαρραλέωτερος) di chi non sa e tanto più audace dopo aver appreso che non prima di apprendere (350 A-B)⁸⁸. Ma, insiste Socrate, ci sono forse persone che non fanno nulla, eppure sono audaci? Certamente, risponde Protagora, ma costoro non sono coraggiosi, perché sono dissennati. Ma come possono, chiede Socrate, i coraggiosi non essere audaci? E come è possibile definirli dissennati se prima era sembrato

⁸⁷ Qui Protagora fa eco al comune modo di pensare: cfr. ISOCR. *Nicocl.* 43.

⁸⁸ Su questo passo (da confrontare con *Lach.* 192 B 8) vedi FESTUGIÈRE [1946].

che coraggio e sapienza fossero identici? Protagora sfoggia a questo punto (350 C-351 B) una piccola lezione di logica formale, rilevando la fallacia commessa da Socrate circa la conversione delle premesse universali affermative e sostenendo che dire che “tutti i coraggiosi sono audaci” non significa affatto dire che “tutti gli audaci sono coraggiosi”; “coraggio” e “audacia” sono pertanto cose diverse⁸⁹. Inoltre, seguendo il metodo di Socrate, anche la ἰσχὺς (la forza fisica) dovrebbe essere considerata ἐπιστήμη, mentre essa è piuttosto φύσις καὶ

⁸⁹ Su questa argomentazione cfr. KORNITZER [1915], per il quale c'è una concordanza notevole tra la definizione del coraggio nel *Lachete* e nel *Protagora* e i termini dell'orazione funebre di Pericle in Tucidide (THUCYD. II 40); ma su ciò torneremo in modo più approfondito quando (nel settimo capitolo) parleremo del *Lachete*. Per O'BRIEN [1961] Socrate non commette errori logici in questo passo; cfr. inoltre GULLEY [1965]; GUTHRIE [1975] pp. 227-31. Certamente hanno torto quei critici che sulle orme di TEICHMÜLLER [1884] II, p. 52 sgg. vedono qui una “sconfitta” di Socrate a opera di Protagora. Ma non è neppure esatto pensare, con GAUSS I 2 [1954] pp. 174-5, che questa discussione serva a scoprire, nella tesi di Protagora, una posizione “antintellettualistica”, che sarebbe probabilmente condivisibile da Platone, ma che è certamente fatale per il Sofista “maestro di sapienza”. Ciò del resto presuppone (conformemente all'idea di Gauss che in certi dialoghi Platone critichi Socrate) che Platone abbia scritto il *Protagora* per far sì che Socrate e Protagora vi si confutassero vicendevolmente e compiutamente. Secondo la WEISS [1985b] la tesi di Socrate, secondo la quale il coraggio non è diverso dalle altre virtù, in quanto è anch'esso scienza, va intesa nel senso che la scienza è la fonte delle azioni coraggiose e si esplica nell'ambito di occupazioni rischiose. Socrate, dunque, non compirebbe l'illecita conversione di “i coraggiosi sono audaci” in “gli audaci sono coraggiosi”, al fine di passare da “i più saggi sono più audaci e, in quanto più audaci, sono più coraggiosi” a “la sapienza è coraggio”. L'argomentazione tuttavia sarebbe ugualmente debole perché, partendo dalla tesi che alcuni audaci non sono sapienti e quindi non sono coraggiosi, mentre quelli tra gli audaci che sono sapienti sono anche coraggiosi, asserisce che i sapienti sono coraggiosi. In particolare “i coraggiosi sono audaci” di 349 E 2 è da intendere come un condizionale e non come un bicondizionale o un'identità. Così pure in “i coraggiosi sono gli audaci” di 350 B 6-7, l'uso dell'articolo in “gli audaci” indica il riferimento a un oggetto già menzionato, cioè gli audaci di 349 E 2. L'espressione καὶ ἐκεῖ αὖ di 350 C 2 si riferisce a quella parte degli audaci che sono saggi e per i quali vale l'affermazione che i più saggi sono anche più audaci. L'accusa di fallacia mossa da Protagora è motivata dal suo desiderio di distruggere l'argomento di Socrate, del quale non riesce altrimenti ad avere ragione. Una buona analisi di questa sezione del *Protagora* e dei problemi discussi dalla critica si può leggere in STOKES [1986] pp. 323-49, e in MICHELSEN [1991] pp. 237-43; cfr. anche i ripetuti tentativi di formalizzare il ragionamento di Socrate in C.C.W. TAYLOR [1991] pp. 150-61.

εὐτροφία τῶν σωμάτων, così come il coraggio, per analogia, deve essere ritenuto φύσις καὶ εὐτροφία τῶν ψυχῶν. Con il che è messo da parte il dilemma ἐπιστήμη/μὴ ἐπιστήμη su cui era basata tutta l'argomentazione di Socrate (350 A).

A quanti hanno sostenuto che Socrate non fornirebbe una risposta alle accuse di Protagora è sfuggito⁹⁰ che, in realtà, la risposta socratica è costituita dall'intera sezione sul piacere (351 B-357 E). Al termine di questa sezione, che abbiamo già analizzato (in questo stesso capitolo), Socrate infatti conclude:

«Se il piacere è bene, nessuno, sapendo o credendo che altre possibili azioni siano migliori di quelle che compie, fa le peggiori, mentre potrebbe compiere quelle migliori. E l'essere vinto da se stesso è ignoranza, il vincere se stesso sapienza [...] Nessuno volontariamente si volge a ciò che è o che ritiene un male» (358 B-D).

Quando qualcuno fa il male volontariamente è perché ritiene (falsamente) che ciò che sta facendo sia bene. Questa tesi generale vale anche per il coraggio e la paura: tornando, infatti, al problema dell'ἀνδρεία, Socrate non ha difficoltà a ricondurre anche il binomio di τὰ θαρραλέα e τὰ δεινὰ (le "cose che non incutono paura" e le "cose temibili") a quello più generale di ἀγαθόν-ἡδὺ e di κακόν-ἄνισχόν. Risulta evidente che tanto i coraggiosi quanto i codardi tendono a ciò che non ritengono temibile, divergendo soltanto sulla valutazione di ciò che è da temere e ciò che non lo è, ed è assurdo che qualcuno deliberatamente desideri andare verso ciò che teme e da cui, quindi, sa che gli verrà un male. In altri termini, colui che si chiama "coraggioso" è colui che riconosce preferibile la morte al disonore, e perciò teme più il disonore che la morte, derivando tale preferibilità da quell'ἐπιστήμη μετρητική, di cui si è parlato, e che viene a coincidere con la valutazione morale. Il "pauroso" è, al contrario, colui che preferisce il disonore alla morte e perciò teme più la morte che il disonore. In definitiva, ciò che si teme è ciò che si reputa male e ciò che non si teme è ciò che si reputa bene.

La distinzione è fondata, ancora una volta, sul fatto che i coraggiosi fanno ciò che deve essere realmente temuto, mentre i codardi lo

⁹⁰ Cfr. WEISS [1985b].

ignorano; poggia cioè su quella “scienza (o ignoranza) delle cose temibili e delle cose da non temere” (ἐπιστήμη οὐ ἀμαθία τῶν δεινῶν καὶ τῶν θαρραλέων) che, come si deve ormai concludere dalle premesse poste, si risolve pienamente nella “scienza (o ignoranza) dei beni e dei mali” (ἐπιστήμη οὐ ἀμαθία τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν) in generale. Anche la virtù del coraggio non sfugge alla riduzione di tutte le virtù particolari a quell’unica virtù in generale che è ormai identificata con la scienza ed è dunque ritenuta insegnabile.

Si precisa così un altro motivo fondamentale della contrapposizione tra Socrate e i Sofisti e tra Socrate e la πόλις: la πόλις appare come il regno della molteplicità e della dispersione delle virtù, ciascuna delle quali può essere posseduta senza possedere le altre, ciascuna delle quali può essere appresa in modo diverso dalle altre. I Sofisti sono gli interpreti di questa situazione, alla quale Socrate e tutti i socratici oppongono il tema dell’unità della virtù.

Ma come è da intendere l’unità delle virtù? Si tratta di identità *simpliciter*, o di unità della definizione, o di semplice similarità o della coimplicazione, di fatto, di tutte le virtù in una persona? E inoltre vi sono differenze tra i dialoghi platonici nel modo di concepire questa unità? Il problema è tra i più discussi dalla critica, che per risolverlo ha fornito dimostrazioni di notevole sottigliezza esegetica⁹¹. A nostro avviso, però la spiegazione autentica della tesi dell’u-

⁹¹ L’interpretazione di VLASTOS [1971-2] tende a salvaguardare la diversità di definizione delle singole virtù: dire che tutte le virtù sono conoscenza significa che la conoscenza è descrittivamente predicata di esse, come “dispari” è predicato di “tre”; tra le virtù esiste quindi un rapporto di reciprocità (“biconditionality”) e l’unità della virtù significa la presenza, di fatto, di tutte le virtù in un soggetto. La posizione di Vlastos è criticata da PENNER [1973b], secondo il quale quando Socrate chiede cosa è il coraggio, non ricerca una definizione nominale, né l’essenza del coraggio, ma si interroga piuttosto su quale sia la condizione psicologica che spiega l’agire coraggioso. Poiché le condizioni di identità di stati psicologici, a differenza di quanto vale per le definizioni, vanno oltre la mera sinonimia, si può concludere che due termini non sinonimi, come coraggio e virtù, si riferiscono allo stesso stato psicologico, e in questo senso si può parlare di unità della virtù. VLASTOS [1976] ha replicato ribadendo il proprio punto di vista e sostenendo che quando nel *Lachete* Socrate interroga sull’essenza del coraggio egli cerca una “risposta costitutiva”, non un resoconto psicologico delle condizioni che rendono una persona coraggiosa. WOODRUFF [1976] ha invece sostenuto che tutte le virtù costituiscono per Socrate un’unità da un punto di vista sostanziale, ma che accidentalmente esse pos-

nità della virtù ce la offre lo stesso Socrate platonico: se ogni azione e ogni comportamento dell'uomo scaturiscono da una valutazione delle prospettive preferenziali (cioè di ciò che è bene per lui), allora è del tutto evidente che ogni singola virtù è sempre e soltanto l'esercizio e l'attuazione di una simile valutazione, e, da questo punto di vista, indistinguibile da tutte le altre⁹².

sono anche variare ed essere differenti tra loro. Cfr. ancora sul tema IRWIN [1977] pp. 54-61 e 86-90; FEREJOHN [1982], per il quale le singole virtù sono capacità (distinte e non sinonime) di individuare classi di beni e di mali ed è in base a questa loro comune natura che esse costituiscono un'unità; C.C.W TAYLOR [1991] p. xii e 103-8, rifiuta l'idea che l'unità della virtù significhi che chiunque ha una virtù necessariamente possieda tutte le altre e la interpreta nel senso che "giustizia", "santità", ecc. sono designazioni non sinonimiche di un unico stato d'animo, il cui possesso costituisce una causa necessaria e sufficiente per vivere bene. Rimane incerto se Platone pensi che, di conseguenza, ogni azione che cade nell'ambito di una virtù cada anche nell'ambito di tutte le altre, oppure se si può essere giusti senza essere anche coraggiosi, ad es. in una situazione in cui non c'è un pericolo. Non vi sono inoltre indicazioni per attribuire a Platone la distinzione tra senso e riferimento, aver trascurato la quale è, secondo Taylor, il maggior difetto della ricostruzione di Vlastos; contro la tesi di Vlastos si pronuncia anche WAKEFIELD [1991], che sostiene l'identità e non la semplice reciprocità delle singole virtù. Secondo DEVE-REUX [1992] non esiste una soluzione omogenea al problema dell'unità delle virtù nei dialoghi socratici di Platone: nel *Protagora* è giusto interpretare tale unità come identità delle virtù tra loro, ma per ciò che concerne il *Lachete* è plausibile la tesi di Vlastos che le virtù sono parti inseparabili ma distinte di un tutto. In questo dialogo le virtù sono concepite come parti distinte con l'eccezione della sapienza che, identificandosi con la conoscenza del bene e del male, è implicata e implica ciascuna delle virtù rimanenti. La sapienza è dunque il tutto che contiene le altre virtù. Queste ultime, però, non si distinguono tra loro come diverse specie di conoscenza del bene e del male (come sostenuto da Vlastos), ma per una qualità concomitante, che è il modo in cui tale conoscenza esercita di volta in volta il suo potere di contrastare desideri ed emozioni. Nel caso del coraggio, tale qualità distintiva è la "resistenza" (καρτερία). L'impossibilità di conciliare il *Protagora* con il *Lachete* fa supporre che nel secondo dialogo Platone intenda correggere e rendere più coerente la morale intellettualistica del Maestro, esposta fedelmente nel primo. Sull'unità della virtù cfr. inoltre DORION [1997] pp. 171-8; CENTRONE [1997] pp. 99-109.

⁹² Su ciò cfr. anche BRËS [1968] partic. pp. 31-68, il quale sostiene giustamente che c'è un tema proprio di ciascuno dei dialoghi giovanili ma anche un tema comune: l'ἀρετή, o, meglio, l'esigenza d'ἀρετή. Inoltre, non essendo ancora Platone in possesso di un concetto di ἐπιστήμη come sapere assoluto (ἐπιστήμη e τέχνη designerebbero attività inferiori alla ricerca dell'ἀρετή), l'ἀρετή resterebbe affidata a dei non-saperi (opinione, arte, ecc.).

Quanto siamo venuti dicendo fin qui dovrebbe essere sufficiente a mettere in chiaro la portata filosofica del *Protagora* e quindi a contestare i numerosi tentativi di ridurla o annullarla. Ad esempio, se i temi dell'unità e dell'insegnabilità della virtù sono tra i più discussi nell'età sofistica e socratico-platonica⁹³, da questa constatazione non è lecito dedurre (come pure si è fatto)⁹⁴ che a Platone, come ad altri autori della sua epoca, poco importasse del contenuto della tesi adottata, quanto piuttosto del modo più appropriato per argomentarla e difenderla, e che dunque gli scritti in questione siano, nel senso moderno del termine, opere di pura retorica, neppure oratoria ma dialettica: letteratura, insomma, e non filosofia.

Eguale da respingere sono le tesi di coloro che, come Wilamowitz⁹⁵, hanno ritenuto che il *Protagora* non sia altro che una satira, nella quale Socrate non è che un sofista in mezzo ad altri, impegnato in competizioni formali più o meno eristiche; oppure di coloro che, come Gercke⁹⁶, hanno sostenuto che, contrariamente a quanto comunemente si crede, nella disputa tra Socrate e Protagora Platone assegna la palma del vincitore al Sofista, in quanto il suo intento sarebbe quello di criticare le dottrine di certi discepoli di Socrate, e in particolare l'eristica. Abbiamo visto, del resto, la tesi opposta, per cui lo scopo di Platone sarebbe quello di mettere in luce la superiorità di Socrate nel metodo brachilogico rispetto a Protagora, che pure lo aveva inventato⁹⁷. Non è mancato il ricorso alla tesi dell'alternanza:

⁹³ Cfr., per esempio, i fr. 91 e 92 dei *Demi* di Eupoli, o l'argomentazione esemplare che si trova nelle *Supplici* di Euripide (vv. 911-7), dove si sostiene che la virtù della fortezza è insegnabile nello stesso preciso modo in cui ad un bambino s'insegna a dire quel che ancora non sa. Anche un brano di Tucidide (I 138) e il cap. 6 dei *Δισσοὶ λόγοι* sono stati richiamati a questo proposito.

⁹⁴ DUPRÉEL [1922] pp. 15-62.

⁹⁵ Cfr. WILAMOWITZ [1919-20] I, pp. 137-50. Anche DUPRÉEL [1922] pp. 15-142, riduce il significato del dialogo nei termini delle dispute sofistiche, del tipo di quelle documentate dai *Δισσοὶ λόγοι*.

⁹⁶ Cfr. GERCKE [1918]. * [Introd., p. 28 nota 27]

⁹⁷ Cfr., per esempio, KLOSKO [1979]. Secondo alcuni interpreti (per esempio, TEJERA [1984b]) il *Protagora* e il *Parmenide* sarebbero una sintesi tra il metodo confutatorio di Zenone e quello retorico-dialettico di Aristotele; per altri (ad esempio MANN [1987]) in origine il metodo dialettico era una branca della retorica e, come tale, prevedeva la vittoria di uno dei due dialoganti: la differenza di Socrate rispetto ai Sofisti non consisterebbe quindi nel metodo, ma nell'impegno da parte

nel *Protagora* Platone prenderebbe come alleato ora Socrate, per demolire Protagora, e ora Protagora, per dimostrare l'inconsistenza della tesi socratica dell'identità di virtù e scienza; non sarebbe dunque Socrate che gioca di ironia sui Sofisti, ma Platone che gioca d'ironia su Socrate stesso⁹⁸. Non è del resto possibile ripercorrere qui tutta la storia della critica moderna sul *Protagora* e dare un quadro esauriente dell'ampio ventaglio di interpretazioni e di ipotesi che sono state formulate⁹⁹.

In ogni caso l'analisi del *Protagora* sin qui fatta, oltre a confermare il carattere sostanzialmente genuino del socratismo professato da Platone in questo dialogo¹⁰⁰, ci illumina sulle ragioni della co-

di Socrate a evitare le contraddizioni. ELIAS [1968] contrappone l'approccio negativo di Socrate a quello positivo e razionale di Platone: gli argomenti con cui Socrate verifica la validità delle risposte fornite dai suoi interlocutori costituiscono in realtà dei fraintendimenti, tanto che diventa difficile capire come sofisti abili quali Gorgia o Ippia cadano nelle trappole di Socrate.

⁹⁸ STEFANINI [1949] I, pp. xxv-xxvi e 160-78. Tesi analoga in GAUSS I 2 [1954] pp. 144-87, che pure elabora una adeguata rivendicazione della complessa e varia tematica filosofica del dialogo.

⁹⁹ Ma, solo per fare qualche esempio, non mi pare condivisibile la tesi di GAGARIN [1969], secondo il quale una dettagliata analisi del dialogo mostrerebbe che Platone tratta Protagora con grande rispetto: Protagora e Socrate userebbero metodi diversi per giungere alle stesse conclusioni sull'insegnabilità della virtù e consentirebbero sulla suprema importanza della virtù e della conoscenza. Altrettanto poco persuasiva è la tesi di ALATZOGLOU-THEMELIS [1978-9], secondo cui Protagora e Socrate, figli dello stesso tempo e della stessa corrente di pensiero, non erano avversari, ma avevano in comune metodi e orientamenti filosofici, quali l'abbandono della filosofia della natura, il rifiuto del politeismo tradizionale, l'interesse per l'educazione politica, la convinzione dell'insegnabilità della virtù, il relativismo dei valori fondato sull'utilità. G. GROSSMANN [1978], per suo conto, interpreta il *Protagora* come il tentativo non già di confutare con ogni mezzo un illustre rappresentante della sofistica, ma di mettere seriamente alla prova le sue teorie in vista di una persuasione filosofica. Singolarmente riduttivo del valore filosofico del *Protagora* è il commento, redatto prima come dissertazione [1978], e poi pubblicato come volume di COBY [1987]: tutto il dialogo avrebbe come scopo principale la definizione del sofista (meno distante dal filosofo di quanto solitamente non si creda), e tutte le altre questioni discusse (unità e molteplicità della virtù, insegnabilità della virtù, identità di bene e piacere, ecc.) sarebbero solo accessorie e secondarie.

¹⁰⁰ Il carattere "socratico" del dialogo non è sfuggito alla maggioranza dei critici, a cominciare da ZELLER II 1 [1922] p. 598 (e n. 4) e p. 605 n. 4; LUTOSLAWSKI [1897] pp. 205-7; e RITTER [1910-23] I, pp. 317-21 e 332-42, il quale lo rite-

siddetta “aporeticità” o inconcludenza degli altri dialoghi giovanili¹⁰¹.

Ma vi è di più. La concezione del διαλέγεσθαι come μέγιστον ἀγαθόν, come “sommo bene” che abbraccia tanto l’aspetto per cui il sommo bene si identifica con la somma doverosità morale quanto

neva – sulla base delle incertezze e della perplessità alle quali può dare adito – composto prima della morte di Socrate. Cfr. anche NATORP [1903] pp. 10-8, con il quale concordava sostanzialmente RAEDER [1905] pp. 106-11, e soprattutto POHLENZ [1913] pp. 77-112, il quale ha inquadrato magistralmente quest’opera nello sviluppo della filosofia platonica, mettendo in luce in modo del tutto esauriente le relazioni tra questo dialogo e gli altri dialoghi giovanili (soprattutto l’*Ippia minore*, con il quale ha giustamente sottolineato i numerosi parallelismi); Pohlenz ha altresì individuato l’esatto significato delle tesi sviluppate da Socrate (compresa quella finale “edonistica”), vedendo nel dialogo una implicita conclusione positiva – malgrado la conclusiva dichiarazione aporetica – e cioè la tesi dell’unità della virtù e argomentando in modo persuasivo la sua anteriorità rispetto al *Gorgia*. In seguito i chiarimenti più importanti sono venuti da CALOGERO [1937b], come abbiamo già avuto modo di sottolineare e come ancora vedremo. Anche MAIER [1913] cfr. [1943-4] I, pp. 90-3, vede nel *Protagora* – a conferma del suo carattere socratico – la fonte delle testimonianze aristoteliche sull’etica socratica. Con questa valutazione è concorde anche A.E. TAYLOR [1926] pp. 235-62, ma ciò non gli impedisce di collocare il *Protagora* dopo il *Gorgia*, all’inizio del periodo dei grandi dialoghi della maturità, poiché a suo avviso (come per Burnet) Platone resta socratico fino al periodo dei dialoghi dialettici. Rapide ma utili indicazioni in GIGON [1960] pp. lxi-lxxvii, in SULLIVAN [1961], in HUMBERT [1967] pp. 96-106. Cfr. anche WEINGARTNER [1973] pp. 45-134, BODIN [1975], CRONQUIST [1980], EISENSTADT [1981b].

¹⁰¹ VIOLETTE [1982] ha studiato il *Protagora* (considerato un dialogo già maturo e articolato) nelle sue relazioni con gli altri dialoghi giovanili, in particolare con il gruppo che raccoglie, in una scansione anche cronologica presumibilmente abbastanza precisa, l’*Ippia minore*, il *Carmide*, il *Lachete*, ricercandone anche l’unità di metodo: questi dialoghi contribuiscono all’elaborazione di una definizione della virtù e della sua relazione con la scienza: il sapere tecnico e l’atteggiamento scientifico ad esso conseguente, lumeggiati nella figura di Ippia, sono profondamente aporetici per la loro insufficienza sul piano morale e questa loro inutilità porta a porre, nel *Carmide*, il problema della definizione della “saggezza” e della virtù stessa, come “scienza del bene e del male”; nel *Lachete* la definizione è riproposta alla fine dell’indagine che cerca la virtù – in questo caso una virtù specifica, il coraggio – come risultato di un programma pedagogico; ma è nel *Protagora*, infine, che si analizza il tema di come la virtù sia una scienza ed anzi la scienza, concludendo così un itinerario teorico che «partendo da una situazione aporetica, in cui tutte le strade parevano sbarrate, si incammina verso una concezione sempre più precisa della virtù» (p. 220).

quello per cui esso si identifica con la somma felicità, nel *Protagora* è espresso dall'equazione ἀγαθόν-ἡδὺ, cioè dalla formula dell'attraenza del bene; il che ci pone di fronte all'esigenza più profonda dell'intellettualismo etico di Socrate, allo stretto legame, anzi all'unità di teoria e prassi, di conoscenza e volizione, di volontà e desiderio, di doverosità e preferenza. Se non si dà peso a tale rivendicazione d'identità, si rischia di fissarsi su un aspetto particolare della figura di Socrate, privilegiandone, di volta in volta, un'immagine unilaterale (il Socrate logico-teoretico, scopritore del concetto, il Socrate utilitarista, o il Socrate moralista e predicatore di virtù).

E del resto un consolidato schema storiografico vede i Socratici interpretare il pensiero filosofico del Maestro in base all'uno o l'altro dei motivi ora visti e rimuovere quelli ritenuti discordi: così, Euclide avrebbe interpretato in senso intellettualistico l'unità del bene, Aristippo in senso edonistico la preferibilità del bene, Antistene in senso rigoristico l'equazione scienza virtù, e via dicendo. Il sospetto che ciò derivi da un'assimilazione solo settaria del pensiero socratico (anche se in linea di principio non è questo un buon criterio storiografico), può essere in parte plausibile per i cosiddetti Socratici minori, certamente non per Platone. Ciò non toglie che in questo intellettualismo etico non va sottovalutata la compresenza di motivi diversi che, una volta individuati e analizzati, scoprono le radici di una sua crisi incombente.

Un segno dello scetticismo di Platone circa l'equazione socratica di virtù e scienza è stato individuato nel motivo ricorrente secondo cui gli uomini politici non sono maestri di virtù: nel *Lachete*, nell'*Alcibiade I*, nel *Protagora*, nel *Gorgia*, nel *Menone*¹⁰². Il μεμαθηκέναι e l'ἐξηρηρκεέναι sono le uniche vie della conoscenza¹⁰³. E se entrambe queste possibilità sono riconosciute a Protagora, in palese contrasto con la descrizione totalmente negativa del Sofista fornita nella prima parte del dialogo che gli è dedicato, ciò è dovuto, ancora una volta,

¹⁰² Che in 93 D-94 E smentisce quanto detto nel *Lachete*, e cioè che essi sarebbero stati troppo assorbiti dagli affari pubblici, e aggiunge che i loro figli erano in possesso di buone doti.

¹⁰³ Cfr. *Alcib. I* 118 C-119 A, dove il duro giudizio espresso su Pericle è basato proprio su questa considerazione – anche se mitigata dall'altra, che i suoi uditori non erano in possesso di buone doti – giacché non si può trovare una sola persona che abbia imparato da lui; cfr. anche *Lach.* 185 B, 186 A-187 B.

all'atteggiamento ironico di Socrate, il quale è persuaso che la virtù politica nell'accezione comune non coincida con la virtù-scienza, cioè quel retto modo di agire dipendente dalla verace conoscenza del bene che egli richiede al vero politico e che in tal forma è sì oggetto di insegnamento, essendo appunto l'oggetto della massima scienza umana. È qui il germe della concezione socratico-platonica della politica, che ne prevede il trasformarsi, da una faccenda in cui chiunque presume di poter mettere bocca, in una scienza rigorosa, al pari di ogni altra τέχνη o ἐπιστήμη, bisognosa di iniziazione e studio, e che anzi è la suprema tra tutte le τέχναι.

CAPITOLO SESTO

DAL *TI ESTIN* SOCRATICO ALL'*EIDOS* PLATONICO

Abbiamo tracciato sin qui un quadro d'insieme dei motivi ispiratori e della concezione morale ascrivibili alla filosofia socratica del διαλέγεσθαι; resta ancora da vedere quali sono i problemi che nascono dalle sue procedure e dalla sua messa in pratica. E poiché, come sappiamo, διαλέγεσθαι è innanzi tutto διδόναι καὶ δέχεσθαι λόγον, cioè, nel senso più immediato, parlare a qualcuno e ascoltare quel che l'altro dice, l'analisi non potrà ora che riguardare l'ambito linguistico in cui Platone ci ha restituito, in forma letteraria, il dialogo socratico nel suo plausibile attuarsi.

È lo stesso Socrate a indicarci l'orizzonte linguistico del suo διαλέγεσθαι, quando presenta il suo "interrogare" (ἐρωτᾶν) come un ἐξετάζειν τὸν λόγον, come un μανθάνειν τὰ λεγόμενα¹. Circa quest'ultima espressione ci si è chiesti² se τὰ λεγόμενα siano da intendere in generale oppure sottintendano un ὑπὸ σοῦ e si riferiscano pertanto alle singole enunciazioni di volta in volta fatte dall'interlocutore. Il dilemma sarà risolto alla luce della questione se alle argomentazioni socratiche debba essere riconosciuto o meno un carattere *ad hominem*, ma intanto è certo che la ricerca socratica muove sempre dall'analisi linguistico-semanticale di ciò che l'interlocutore comunica.

¹ Sul tema del μανθάνειν τὰ λεγόμενα cfr. *Hipp. min.* 364 D e *passim*; *Lach.* 189 E, 194 D, *Charm.* 163 D; e *Ion* 530 B-C, 532 D; *Gorg.* 447 C-D (Socrate non vuole sapere l'ὄνομα, ma cosa l'interlocutore intende dire quando lo usa), 450 C, 458 E, 463 D, 472 D, 474 C, 488 C, 489 D, 500 E-501 A; cfr. anche *Men.* 72 C-D, 75 A-B, E, 76 A, D, 80 E, 81 A.

² Cfr. CALOGERO [1938c] p. 11 (e anche pp. 43-5 e 50).

Quelle espressioni, già più volte incontrate, richiedono, per essere rettamente interpretate, che si mantenga fermo, in τὰ λεγόμενα e in λόγος, l'aspetto più propriamente discorsivo, nella sua effettiva forma verbale, che il λόγος pronunciato offre alle orecchie degli interlocutori. Ad esempio, nell'*Ippia minore*³ Socrate afferma di essere abituato, quando qualcuno dice qualcosa e soprattutto quando questi dà l'impressione di essere sapiente, a "porre attenzione" (προσέχειν τὸν νοῦν) e, desiderando "apprendere ciò che dice" (μαθεῖν ὅτι λέγει), a informarsi, a "riesaminare" (ἐπανασκοπεῖν) e a "confrontare le cose dette" (συμβιβάζειν τὰ λεγόμενα).

Possiamo quindi anche dire che il socratico ἐξετάζειν τὸν λόγον è una "analisi del linguaggio", purché non si dimentichi che il "linguaggio" che interessa a Socrate non è altro che il "discorso" pronunciato dai suoi interlocutori: non già, quindi, analisi di un presunto e presupposto linguaggio in sé e delle sue leggi logiche, né tanto meno ricerca di un suo conseguente uso corretto, ma analisi di ciò che ciascun interlocutore intende significare nel suo concreto adoperare determinate formulazioni linguistiche. È questo un punto qualificante che merita di essere esaminato con cura.

Dopo che nel *Protagora* il Sofista ha terminato il suo "lungo discorso", volto a dimostrare che la virtù politica è insegnabile, Socrate pone questa domanda cruciale:

«Tu hai detto che Zeus avrebbe inviato agli uomini la giustizia (δικαιοσύνη) ed il pudore (αἰδώς), e poi, più volte, svolgendo il discorso hai detto che la giustizia, la temperanza (σωφροσύνη), la santità (ὁσιότης), tutte queste capacità, sono nel loro complesso come una sola cosa (ὡς ἓν τι), la virtù. Questo, con precisione, devi razionalmente spiegarmi, che una è la virtù, mentre sue parti sono la giustizia, la temperanza, la santità, oppure che, tutti questi, da me ora pronunciati, non sono che nomi, nomi diversi di una stessa e unica realtà (πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος)» (329 C-D)

Limitiamoci per ora a considerare un primo aspetto fondamentale: che questo modo di porre la questione esclude, innanzi tutto, la tesi di un legame obiettivo tra "nomi" e "cose" da essi significate, perché tale legame risulta smentito da entrambe le soluzioni prospettate

³ Cfr. *Hipp. min.* 369 D.

come possibili: se esiste quell'“unica cosa” che è ἄρετή, allora giustizia, saggezza, ecc. sono meri ὀνόματα, che non designano alcuna cosa reale; se invece esistono realmente quelle cose che designiamo con i nomi di giustizia, saggezza, ecc. allora è ἄρετή che diventa un puro ὄνομα. Un'ulteriore e più esplicita conferma la si può trovare più avanti, quando Socrate riassume i termini della questione, lasciata in sospenso per commentare il carme di Simonide, e fa uso di termini come δύναμις, οὐσία e ὑποκείσθαι/ ἐπικείσθαι, ancora inconsueti, benché già presenti nella tradizione medico-naturalistica:

«Questa, se non erro, fu la mia prima domanda: sapienza, temperanza, coraggio, giustizia, santità, questi cinque nomi si riferiscono forse a un solo oggetto, o ciascuno di tali nomi ha per soggetto una sua propria essenza (ἢ ἐκάστω τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία) e qualcosa che abbia una sua potenza (δύναμις), non l'una identica all'altra? Tu rispondesti che non sono cinque nomi per un solo essere, ma che ciascun nome denota una cosa particolare (ἀλλὰ ἕκαστον ἰδίῳ πράγματι τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπικείσθαι), e tutte sono parti della virtù, non come le parti dell'oro, identiche fra di loro e ciascuna identica al tutto, ma come le parti del volto, l'una diversa dall'altra, e ciascuna diversa da quel complesso di cui sono parti, ognuna con una propria funzione (δύναμις)» (349 B-C).

Già da questi brani appare chiaramente che Socrate non ha nulla in comune con tutto lo sforzo profuso in età sofistica nella ricerca di un linguaggio “esatto” e di un “esatto” uso dei nomi, la cui “esattezza” (ὀρθότης) potesse poi valere come criterio generale per tutti i parlanti.

Le caratteristiche del suo approccio sono documentate, sempre nel *Protagora*, nella sezione in cui Socrate si trova di fronte il massimo “analista del linguaggio” dell'antichità: Prodico. Quando la discussione tra Socrate e Protagora sembra bloccarsi per il rifiuto di Protagora di continuare a rispondere come Socrate desidera, Prodico, intervenendo (337 A-C), *[cap. 1, pp. 65-6] suggerisce che gli scoltatori devono essere “imparziali” (κοινοί) ma non “indifferenti” (ἴσοι), e perciò invita Socrate e Protagora a “discutere benevolmente” (περὶ τῶν λόγων ἀμφοισβητεῖν), e non a “contendere” (ἐρίζειν), in modo da meritarsene l'“approvazione” (εὐδοκιμεῖν), e non la “lode” (ἐπαινεῖσθαι: dove è implicita una sfumatura di adulazione); gli ascoltatori potranno così “provare un intimo godimento” (εὐφραίνεσθαι), ma non “godere di piacere sensibile” (ἡδεσθαι).

La presentazione platonica della sinonimica di Prodicò (in questo e in altri passi) è apparsa confusa e deviante⁴, ma ciò che interessa in questa sede è soltanto la reazione di Socrate e di Platone di fronte a tale modo di argomentare. Del resto le informazioni platoniche si inquadrano bene nel contesto di ciò che sappiamo delle indagini sulla ὁρθότης del linguaggio e dei nomi in età sofistica: basti pensare alla ὁρθότης ὀνομάτων di Protagora (che si meritò la caustica parodia di Aristofane nelle *Nuvole*) o alla γραμμάτων ὁρθότης attribuita a Ippia⁵: quest'ultima è, propriamente, l'ortografia, e in senso derivato la grammatica, ma l'affinità con l'ὁρθότης ὀνομάτων, cioè con la ricerca della congruenza obiettiva (variamente presunta e determinata) delle parole alle cose, induce a ritenere che in questo caso il senso delle due espressioni convenga, genericamente, alle ricerche di semantica, sinonimia ed etimologia, cui si dedicarono quasi tutti i principali sofisti.

Prodicò mira a fissare in definizioni conclusive e cristallizzate talune sfumature semantiche, rilevabili in termini e parole di significato prevalentemente affine, per ricavarne poi una norma definitiva e univoca del loro uso. Ciò trova conferma in altri accenni a questa dottrina della sinonimica che troviamo nel *Protagora*. Si consideri, ad esempio, nella replica di Socrate all'interpretazione protagorea del carme di Simonide, l'esplicito richiamo alla μουσικὴ τέχνη di Prodicò, quando si vogliono fissare i valori semantici, e quindi le rispettive differenze, di termini come “volere” (βούλεσθαι) e “desiderare” (ἐπιθυμεῖν), “essere” (εἶναι) e “divenire” (γενέσθαι), “difficile” (χαλεπὸν), “terribile” (δεινόν) e “cattivo” (κακόν).

Con sottile ironia, Socrate trova modo, in questa e in altre circostanze simili, di ricordare come egli sia stato addirittura seguace di Prodicò nel cimentarsi in queste distinzioni⁶.

Nel *Lachete*, dopo la distinzione fatta da Nicia tra ἄφοβον e ἀνδρεῖον e la reazione infastidita di Lachete, Socrate avverte in quell'ò-

⁴ Cfr. UNTERSTEINER [1967] p. 258 sgg. e in particolare p. 262 sgg.

⁵ Cfr. *Hipp. min.* 368 D, su cui è da vedere il commento di Calogero, *ad loc.*, p. 23.

⁶ Cfr. *Protag.* 341 A: διὰ τὸ μαθητὴς εἶναι Προδίκου τουτουί, e in 341 C appare la formula ὀνόματα διαίρειν, sulla quale dovremo tornare. Cfr. anche *Hipp. Maior* 282 C, in cui Socrate chiama Prodicò ὁ ἡμέτερος ἐταῖρος, e *Charm.* 163 D (καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιρουντος).

νόματα διαίρειν l'influenza della sapienza del suo amico Damone, seguace di Prodicò, e poco più avanti Socrate definisce questa sapienza μέγιστη φρόνησις (197 D)⁷.

Sorprendentemente alcuni critici hanno preso alla lettera le allusioni a rapporti tra Socrate e Prodicò⁸, senza rilevarne il tono ironico, accontentandosi del fatto che entrambi vanno alla ricerca della "definizione" dei nomi, del valore semantico dei termini. Ma l'ironia dei riferimenti socratici a Prodicò è confermata esplicitamente in un passo famoso del *Cratilo* (383 B-C), in cui Socrate dice che se avesse potuto ascoltare le lezioni di Prodicò da 50 dracme περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, certamente saprebbe risolvere la contesa tra Cratilo e Ermogene: purtroppo, però, si è dovuto accontentare solo di lezioni da 1 dracma! *[Concl., p. 402]

Quanto ad altri interpreti che, invece, hanno stabilito una differenza tra Socrate e Prodicò, supponendo che la definizione prodicea sia "linguistica", terminologica, mentre quella socratica sarebbe "logica", concettuale (e questo è stato per molti recenti filosofi del linguaggio motivo sufficiente per considerare Prodicò più "moderno" di Socrate), le loro tesi non appaiono criticamente fondate, sia perché il momento "linguistico" e quello "logico" sono strettamente connessi

⁷ Su cui cfr. POHLENZ [1913] pp. 26-7, e STEFANINI [1949] I, p. 46 n. 3, contro DUPRÉEL [1922] p. 107). Cfr. anche *Protag.* 340 A-341 E. Anche nel *Menone* (75 D-E, 96 D) Socrate dice di non aver tratto, forse, buon profitto dalle lezioni di Prodicò, e nell'*Eutidemo* (277 E) ricorda la tesi prodicea secondo cui si deve περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μάθειν come primo gradino della "iniziazione" sofistica. Cfr. ancora *Phaedr.* 267 B e *Theaet.* 151 B.

⁸ Da questi accenni e dalla forma stessa dell'interrogazione socratica è nata la tradizione di un Socrate "discepolo" di Prodicò, accolta tra i moderni da WELCKER [1833-6], ripresa, tra gli altri, anche da MOREAU [1939] pp. 12-3 (il quale, malgrado riconosca che la presentazione platonica di Prodicò è ironica, ritiene tuttavia che anche per Socrate-Platone distinguere le parole significa distinguere le idee). Ma prendere sul serio questa tradizione (per altre fonti antiche cfr. ZELLER II 1 [1922] pp. 47-9, e per la bibliografia moderna cfr. MAGALHÃES-VILHENA [1952] p. 24 n. 2) significa fraintendere l'evidente ironia dei riferimenti socratici a Prodicò. Che quando Socrate parla di Prodicò sia ironico hanno sostenuto anche BURNYEAT [1977] p. 15 n. 9; e KRAUT [1984] p. 27 n. 5; per contro GUTHRIE [1969] p. 276 ritiene che Socrate esprima gratitudine sincera verso Prodicò. Per una corretta impostazione del problema cfr. CALOGERO [1957], e GIANNANTONI [1988], dove ho cercato di argomentare più ampiamente il punto di vista esposto nel testo.

tanto nel procedere socratico quanto in quello prodiceo, sia perché Socrate stesso distingue la sua posizione da quella di Prodico. Si considerino infatti i due passi seguenti nella sezione finale del *Protagora*:

«Ebbene, dissi, siete allora d'accordo nel sostenere che il piacere (ἡδύ) è bene, il dolore (ἄνισρόν) male. E mi raccomando di accantonare le sottili distinzioni di Prodico sul significato delle parole (τὴν διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων): ottimo Prodico, che tu lo denomini piacevole (ἡδύ) o dilettevole (τερπνόν) o gradevole (χαρτόν), o come meglio ti piaccia, rispondi, comunque, tenendo conto della mia intenzione» (358 A)⁹.

E poco più avanti:

«E allora?, seguitai, cosa chiamate timore (δέος) e paura (φόβος)? Date loro lo stesso significato che do io? Mi rivolgo a te, Prodico! Io con l'uno e l'altro termine, intendo una certa aspettativa di un male, sia da voi chiamata timore o paura. – A Protagora e ad Ippia sembrò che appunto questo fossero il timore e la paura; a Prodico, invece, che fosse il timore, non la paura. – Ma ora, Prodico, non ha nessuna importanza distinguere tra i significati, quel che importa è altro!» (358 D-E).

Questi passi mostrano chiaramente che il linguaggio per Socrate è non tanto significativo, quanto piuttosto comunicativo. Il che comporta il rifiuto di ogni obiettiva congruenza del nome con la cosa e la considerazione della funzionalità dei nomi rispetto alle cose, secondo criteri che il parlante adotta di volta in volta al fine di meglio chiarire il suo punto di vista: è il parlante, qualunque parlante, che in tal modo “impone” i nomi alle cose (è un ὀνοματοθέτης) e nel concreto διαλέγεσθαι è chiamato a rendere ragione (λόγον δίδοναι) di questa sua “imposizione”. Certo, sia l'analisi di Prodico che quella di So-

⁹ In merito all'ὀνομάζειν e in relazione a quanto visto sui rapporti tra Socrate e Prodico cfr. ancora le parole che Socrate pronuncia in *Charm.* 163 D, dopo la sottile distinzione tra ποιεῖν, πράττειν ed ἐργάζεσθαι, fatta da Crizia: la formula dell'ὅπως σὺ βούλει ὀνομάζειν indica appunto il concetto della funzionalità comunicativa (non espressiva) dei nomi. Su ciò cfr. anche *apol.* 40 A (ὅμᾱς γὰρ δικαστὰς καλῶν ὀρθῶς ἂν καλοῖην), *Crit.* 50 A (εἴτε ἀποδιδράσκειν εἴθ' ὅπως δεῖ ὀνομάσαι τοῦτο); *Hipp. min.* 368 E (ἢ ὅτιον χαίρεις ὀνομάζων). E cfr. ancora *Charm.* 175 B; *Alcib.* I 108 B; *Hipp. Maior* 298 E, 303 D-E; *Ion* 537 D.

crate, in quanto strettamente connesse con il mondo del linguaggio parlato, hanno in comune l'ἐξετάζειν τὰ ὀνόματα. Ma mentre per Prodicò questo ἐξετάζειν potrebbe essere caratterizzato dalla domanda: "che cosa vuol dire questo nome?", per Socrate, invece, la domanda appropriata è: "che cosa vuoi dire tu, quando usi questo nome?" E quindi, mentre nel primo caso la risposta, in quanto definizione del nome, chiude l'ἐξετάζειν, nel secondo caso essa è proprio ciò che costituisce il punto d'avvio dell'ulteriore ἐξετάζειν.

Il problema dei rapporti tra "nome" e "cosa" trova così, nell'impostazione socratica, una soluzione assai originale; ma essa non è il risultato (almeno stando alla documentazione in nostro possesso) di una critica esplicita di altre impostazioni, di cui si avvertano gli impliciti problemi logici e ontologici; ciò spiega perché per Platone, che dovrà invece misurarsi con questi problemi, questa questione diverrà pressante.

Nella parte iniziale dell'*Ippia Maggiore*, quando Socrate chiede spiegazione al Sofista del suo insuccesso a Sparta, il procedere del διαλέγεσθαι socratico assume connotazioni particolarmente rivelatrici. Poiché Ippia ha portato come spiegazione il fatto che le leggi spartane non consentono di educare secondo metodi stranieri, Socrate immediatamente ribatte:

«SOCRATE: Ma tu quando pronunci la parola legge, o Ippia, intendi significare una cosa dannosa o una cosa giovevole per la città? – IPPIA: La legge, penso, è posta in vista dell'utilità, ma talvolta essa provoca dei danni, se è stata mal fatta. – SOCRATE: E che? Coloro che fanno una legge, non la fanno forse con l'intenzione di fare alla città il massimo bene? E senza di essa non è forse impossibile una città bene ordinata? – IPPIA: Dici il vero. – SOCRATE: Quando dunque coloro che attendono a fare le leggi sbagliano e non colgono il bene, è il legale e la legge che essi sbagliano: o come dici? – IPPIA: A parlare rigorosamente (ἀκριβεῖ λόγῳ), o Socrate, la cosa sta così: ma gli uomini non sono abituati a denominare le cose in questo modo (ὀνομάζειν οὕτω). – SOCRATE: Quali uomini, o Ippia, quelli che sanno o quelli che non sanno? – IPPIA: La maggioranza. – SOCRATE: Ma la maggioranza è formata da coloro che conoscono la verità? – IPPIA: No, certo» (284 D-E).

Partendo dal più immediato e generico uso terminologico del suo interlocutore, Socrate sottopone a critica tale uso enucleando da esso quei significati che, sia pure non avvertiti, vi sono presenti, ser-

vendosene infine per mostrare l'imprecisione e l'insufficienza di quell'uso e quindi l'imprecisione e l'insufficienza del punto di vista del suo interlocutore, che in quell'uso si esprime. Nello stesso tempo, questo procedimento si attua come una progressiva analisi semantica delle risposte altrui, proprio al fine di comprendere adeguatamente quanto l'interlocutore nel concreto διαλέγεσθαι viene comunicando con il suo λέγειν, il suo ὀνομάζειν e il suo καλεῖν. Che cosa egli voglia significare con il suo "dire", con il suo "chiamare le cose con un certo nome": è questo l'oggetto della ricerca e dell'esame socratici.

La temperie linguistica della ricerca socratica spiega la formula tipica dell'interrogare socratico: la domanda τί ἐστίν, a proposito della quale la prima cosa da sottolineare è che essa si risolve pienamente nella domanda "che cosa dici?" (τί λέγεις, τί φῆς;) o in quelle analoghe "che cosa chiami?" (τί καλεῖς;), "a che cosa dai il nome di?" (τί ὀνομάζεις;), ecc. (questi verbi possono essere seguiti o meno da un εἶναι, che a prima vista può sembrare superfluo, ma che tale non è ove si rifletta allo stretto nesso tra il linguaggio e le socratiche domande-risposte)¹⁰. Questa risoluzione della domanda socratica: τί ἐ-

¹⁰ A proposito di questo εἶναι Calogero, chiosando la risposta di Ippocrate alla domanda posta da Socrate in *Protag.* 312 C, scrive (*ad loc.*, pp. 11-2): «i commentatori sogliono ripetere l'osservazione che (come già diceva lo Stallbaum) *saepe numero post λέγειν, ὀνομάζειν, προσαγορεύειν infertur εἶναι, ubi rectius videatur abesse*: σοφιστὴν ὀνομάζουσι τὸν ἄνδρα sarebbe infatti di per sé sufficiente (e il Cobet arrivava quindi a mutare l'εἶναι in εἶεν "sta bene", connettendolo, insieme con l'ἔφη che segue, alla risposta di Socrate). Ma quanto sopra si è osservato circa lo stretto nesso tra il linguaggio e le socratiche domande-risposte circa l'"essenza" delle cose mette in chiaro come l'εἶναι non sia affatto un'aggiunta inutile o singolare, bensì risponda a questa situazione mentale e linguistica, per cui l'enunciazione di "quel che una cosa è" si attua in quanto "si dice il suo nome", "le si dà il nome": ὀνομάζειν εἶναι equivale con ciò al semplice ὀνομάζειν così come λέγειν εἶναι al semplice λέγειν [...] Da tenere presente, del resto, è che ὀνομάζειν (come p. es. un'analisi del suo uso omerico potrebbe facilmente mostrare) ha in origine un significato che per la sua più indifferenziata accezione è affine a quello di λέγειν (il "nominare" è l'"enunciare determinatamente le cose", in quanto ὄνομα è, in generale, la "parola" nella sua corrispondenza con la cosa): e solo in seguito assume il suo significato più specifico, quando la riflessione sul linguaggio comincia a contrapporre l'ὄνομα al ῥῆμα, il *nomen* al *verbum* come termini tecnici» Cfr. ancora *Protag.* 313 C.

στι; in: τί λέγεις (εἶναι); può essere largamente documentata¹¹, ed è in base ad essa che va cercata la chiave per una corretta interpretazione.

La critica moderna è stata concorde nel vedere nella domanda τί ἐστὶν il cuore della “logica” socratica¹², e l’interpretazione aristotelica, secondo la quale essa sarebbe il punto di partenza di una ricerca dell’universale condotta con metodo induttivo, ne è sembrata la migliore conferma.

¹¹ Cfr. *Euthyphr.* 5 D (τί τὸ εὖσεβές φης εἶναι;), 9 E, 12 E (τὴν γὰρ θεραπαίαν οὕτω συνίημι ἥντινα ὀνομάζεις;), 14 E; *Hipparch.* 225 A (τί γὰρ φιλοκερδὲς τί ποτέ ἐστι, καὶ τίνες οἱ φιλοκερδεῖς; dove il γάρ, proprio all’inizio del dialogo, induce a ritenere che la prima domanda si rifaccia a una precedente conversazione, in cui era stata contestata la qualificazione di qualcuno come φιλοκερδής) da mettere a confronto con 225 B (ἄρ’ οὖν τοιόνδε λέγεις τὸν φιλοκερδῆ, κτλ.); *Hipparch.* 230 D-231 A, dove Socrate, dopo aver stabilito che è “guadagno” allo stesso titolo tanto quello “buono” quanto quello “cattivo”, osserva che bisogna esaminare διὰ τί ποτε ἀμφοτέρω ἀντὶ κέρδος καλεῖς, τί ταῦτόν ἐν ἀμφοτέροις ὄρων (e queste formule ricorrono più volte in questo contesto); *Hipparch.* 225 D, 226 C, 227 D-E, 230 D-231 E. Cfr. ancora *apol.* 22 C, 30 B; *Crit.* 46 D. Sul τί ἐστὶν socratico cfr. *Lach.* 180 C, in cui Lachete dice che Socrate è sempre dedito a διατριβὰς ποιεῖν ὅπου τί ἐστι τῶν τοιούτων ὧν σὺ ζητεῖς περὶ τοὺς νέους ἢ μάθημα ἢ ἐπιτήδευμα καλόν. E per un’ulteriore documentazione cfr. intanto *apol.* 20 B-C; *Crit.* 47 C; *Alcib. I* 133 C; *Protag.* 352 D; *Euthyphr.* 6 D, 8 A, C, 11 A-B, 13 D-E, 14 C; *Charm.* 162 B; *Lach.* 185 B, 190 A-E, 194 A-B; *Hipp. Maior* 294 B, E, 295 A, 299 B. Cfr. ancora *apol.* 22 C, 30 B; *Crit.* 46 D; *Alcib. I* 108 B (τί καλεῖς τὸ ἐν τῷ κῆθαρίζειν βέλτιον, ὥσπερ ἐγὼ τὸ ἐν τῷ παλαίειν καλῶ γυμναστικόν;), 108 C (dove compare l’importante termine di ἐπωνυμία), 108 D (τοῦτο τὸ βέλτιον τί ὀνομάζεις), E, 109 B, 115 E (dove è usato προσαγορεύειν), 116 A (per l’uso di προσηπεῖν e προσαγορεύειν), 125 A, E (τί δέ; πολιτείας κοινωνούντων τίνα καλεῖς ἐπιστήμην;), 126 C-E, 127 D; *Hipp. min.* 365 E-366 E; *Protag.* 318 C, 332 A (ἀφροσύνην τί καλεῖς;), 349 E (τοὺς ἀνδρείους θαρραλέους λέγεις), 351 B-C (ἡδὲ ἅπαντα καλεῖς κακὰ καὶ ἄ-νιαρὰ ἀγαθὰ;), 351 D, 353 C (τί οὖν φατε τοῦτο εἶναι ...); 354 A, C, E, 358 C-D (καλεῖτέ <τι> δέος καὶ φόβος καὶ ἄρα ὅπερ ἐγώ;), 359 B; *Charm.* 159 A (τί φης εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν;), 159 B, 161 B, D, 163 A-B, 164 A-C, 166 A-D; *Lach.* 192 A, D, 193 C, 195 A-C, E, 196 D, 197 A, B, 198 C; *Lys.* 222 B; *Hipp. Maior* 295 B, 298 B, 300 D-E. Tutto ciò avrà importanti precisazioni e sviluppi nei dialoghi immediatamente successivi: cfr. *Gorg.* 448 B, 451 B, dove l’equivalenza delle due domande: τίς ἐστὶν ἡ ἀριθμητικὴ τέχνη; e τὴν δὲ λογιστικὴν τίνα καλεῖς τέχνην; prova l’identità delle due domande in 453 A-C, 462 B; *Men.* 71 D. Sul problema dell’ἀνώνυμον cfr. *Gorg.* 464 B; sull’ὀνόματα θηρεύειν cfr. *Gorg.* 489 B; sulla distinzione tra “che cosa è” e “come è” cfr. *Men.* 71 A-B, 86 D-87 B; *Gorg.* 448 E-449 A, 462 C-D, 463 C; *Euthyd.* 283 C-D.

¹² Cfr. STENZEL [1917b] = [1961] pp. 142-55.

Per gran parte degli studiosi di area culturale anglosassone la domanda socratica prevede, quale risposta, o una definizione o l'indicazione di un'essenza. In questa ottica, per esempio, R. Robinson¹³, pur riconoscendo che τί ἐστίν è la domanda fondamentale delle opere giovanili di Platone, si interroga sulla sua legittimità: perché tale domanda sia legittima è infatti necessario che essa possa ricevere una risposta valida; le relative condizioni di validità sono: 1) la parola X deve essere univoca; 2) alla parola X deve corrispondere un'essenza; 3) a questa essenza deve corrispondere una realtà; 4) questa essenza deve essere suscettibile di una spiegazione: il che significa che bisogna già conoscere X. Con ciò la domanda socratica risulta essere assai vaga e implica un'ambiguità, potendo essere interpretata sia come richiesta di un segno identificatorio di X sia come richiesta della sua essenza; sebbene Socrate spesso formuli una richiesta dell'essenza, Platone concede agli interlocutori dei dialoghi, in vista del proseguimento della discussione, di rispondere in termini di identificazione di caratteristiche, permettendo in tal modo a Socrate di respingere le risposte non adeguate.

Patzer¹⁴ ha invece sottolineato, contro la comune opinione che vede nel τί ἐστίν il cardine del pensiero socratico, che tra i dialoghi giovanili di Platone è possibile individuare un gruppo di scritti (*Apologia*, *Critone*, *Ione* e *Ippia minore*) nei quali – a differenza dei cosiddetti *Definitionsdialoge* – la domanda τί ἐστίν non è presente. Ciò farebbe pensare che il Socrate storico fosse un pensatore essenzialmente dedito alle confutazioni e che la *Wesensfrage* (il τί ἐστίν, appunto), così come è presentata ad esempio nel *Protagora*, costituisca piuttosto la prima fase della dialettica platonica. Ma, dopo quanto abbiamo visto a proposito della domanda socratica (così strettamente congiunta all'ἐλεγχος), non la domanda in quanto tale, ma il suo diventare una *Wesensfrage* può forse, più opportunamente, segnare il passaggio dal διαλέγεσθαι socratico alla διαλεκτική ἐπιστήμη di Platone.

La *Wesensfrage*, poi nella quale domanda sul nome (τί λέγει;) e domanda sull'essenza (τί ἐστίν;) coincidono, può trovare – si è sostenuto¹⁵, – la risposta appropriata solo nella dottrina delle idee; ma

¹³ Cfr. R. ROBINSON [1953] pp. 49-60 ("The what-is-X question"). Sul problema della definizione cfr. BEVERSLUIS [1974].

¹⁴ Cfr. PATZER [1975] pp. 49-57 (e cfr. anche [1987] pp. 1-40 e 434-52).

¹⁵ PUSTER [1983]; cfr. GIANNANTONI [1984] pp. 441-4.

poiché questa dottrina non è ancora compiutamente elaborata nei dialoghi giovanili, tale domanda è destinata a rimanere senza risposta (e questo chiarisce il carattere aporetico di quei dialoghi).

Dal canto suo Santas¹⁶ ha proposto una classificazione delle domande socratiche secondo il seguente schema: (1) la “pragmatica del domandare”: chi sono le persone cui Socrate rivolge le sue domande; in quali situazioni egli le rivolge; Socrate come interrogante: i presupposti del suo domandare; le domande che fa; (2) la “sintassi del domandare”, cioè la forma logica delle domande, e da questo punto di vista si distinguono, sulle orme di N.D. Belnap jr. («selection request, alternatives presented, and manner of presentation»), le “domande-se” e le “domande-chi”, e tra le “domande-se” quelle che presentano un’alternativa tra il sì e il no, o tra il vero e il falso, e le altre; tra le “domande-chi” quelle che ricorrono a un nome proprio per designare l’oggetto della domanda (“chi è Gorgia?”) da quelle che usano un nome astratto. Tra queste ultime si possono ancora distinguere quelle che ricorrono a un aggettivo preceduto dall’articolo determinativo (“che cosa è il saggio?”), e quelle che ricorrono a un sostantivo ricavato dall’aggettivo (“che cosa è la saggezza?”). In modo più esplicito e completo la domanda si può formulare così: “che cos’è quella caratteristica o proprietà la quale a) è la stessa in tutti gli F; b) è quella a causa della quale tutti gli F sono F; c) è quella per la quale gli F non differiscono; d) è quella che in tutti gli F può essere chiamata l’F”; (3) la “semantica del domandare”: intorno a che cosa Socrate domanda; quali sono i presupposti delle sue domande e se le sue domande sono valide, almeno rispetto al giudizio di verità dei loro presupposti. Ma è evidente che tutta questa ricostruzione, prevedendo un livello di elaborazione che non coincide lontanamente con quello socratico, rende impossibile la sua assunzione come criterio metodico per valutare ciò che Socrate realmente intendeva quando poneva le sue domande¹⁷.

¹⁶ Cfr. SANTAS [1979] pp. 59-96.

¹⁷ A proposito della logica delle interrogazioni va ricordata la posizione di BENSON [1990b], il quale ha sostenuto che l’autentica ragione del fraintendimento che si verifica tra Socrate e i suoi interlocutori, quando viene posta la domanda τί ἐστίν, non consiste nel fatto che gli interlocutori offrono come risposta uno o più casi particolari, perché al contrario essi enumerano in genere uno o più universali. La domanda socratica significherebbe più precisamente “qual è il solo ed unico

Per quanto pregevoli, i contributi fin qui richiamati lasciano di regola insolute alcune serie questioni, tra cui, in primo luogo, quella della genesi della domanda τί ἐστίν. In molti studi dedicati all'argomento essa sembra non avere storia e comparire *tout court* come domanda sull'essenza di qualcosa, costringendo Platone, per trovare la risposta, ad elaborare *ad hoc* la teoria delle idee. Ma, come abbiamo constatato, la domanda "che cos'è X?" non è, nei cosiddetti "dialoghi socratici" una domanda definitoria né una domanda sull'essenza: nel chiedere "qual è il vero significato di 'giusto?'" oppure "che cosa è in verità esser 'giusto?'" il fine che Socrate si propone è soltanto il raggiungimento dell'ὁμολογία tra gli interlocutori: e in ciò sta la soluzione ricercata. È invece nell'ulteriore riflessione di Platone che questo contenuto di verità assume un senso oggettivo, un riferimento alla realtà in sé. Tutte le interpretazioni ricordate, inoltre, operano un'inversione metodica di prospettiva: invece di analizzare il concreto procedere del διαλέγεσθαι di Socrate, per vedere come da esso sia stata gradatamente estrapolata una metodica di tipo puramente formale, esse partono proprio da questa metodica formale e su di essa commisurano poi il concreto procedere di Socrate: così, a proposito dei dialoghi caratterizzati dalla domanda "che cosa è X?", e cioè *Lachete*, *Carmide*, *Ippia Maggiore* ed *Eutifrone*, dapprima si descrive lo schema generale e astratto di questo tipo di dialoghi e poi lo si sperimenta su di loro per verificare se è applicato correttamente. In ogni caso non viene affatto inficiato ciò che risulta dai testi platonici, e cioè che quel che Socrate vuole sapere mediante la domanda τί ἐστίν è cosa intenda dire l'interlocutore al quale la domanda è rivolta¹⁸.

universale che definisce X?", e il difetto delle risposte consisterebbe nel fatto che esse forniscono sì un universale che definisce X, ma lasciano aperta la possibilità che ve ne siano anche altri.

¹⁸ Per le stesse ragioni non ritengo convincente la tesi secondo cui le definizioni ricercate da Socrate sarebbero "definizioni persuasive" (*infra*, p. 331) intendendosi per definizione persuasiva quella in cui l'autore, anziché limitarsi a chiarire il significato di una parola, si fa promotore del significato che egli stesso approva e che, qualora venga fatto proprio dai suoi interlocutori, li porterà ad adottare il comportamento da lui ritenuto giusto, cfr. GUTHRIE [1971] p. 117. Guthrie rinvia a questo proposito agli studi di Stevenson, di R.M. Gordon e di Robinson. Maestri di "definizioni persuasive" sono piuttosto i Sofisti.

Per averne decisiva conferma basta tornare alla conversazione iniziale tra Socrate e Ippocrate nel *Protagora*, dove Socrate vuole sapere “chi è” Protagora:

«se qualcuno ci domandasse:”Ditemi, Socrate e Ippocrate, chi è mai Protagora perché abbiate in mente di dargli un patrimonio?” [...] Quale altro nome, invero, udiamo dare a Protagora? Se a Fidia il nome di scultore e a Omero quello di poeta, quale nome simile ascoltiamo dare a Protagora? – Gli danno il nome di sofista, Socrate, rispose» (311 E).

Socrate reagisce così alla risposta di Ippocrate:

«Dì, orsù, che cosa intendi tu per sofista? (τί ἡγῆ εἶναι τὸν σοφιστήν;)»¹⁹;

e Ippocrate:

«Come dice anche il nome, io intendo colui che è esperto di sapienza (ὥσπερ τοῦνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα)» (312 C).

Ippocrate crede cioè di poter ricavare la definizione della realtà significata dal nome σοφιστής mediante l'analisi etimologica. *[cap. 3, p. 183] Ma Socrate non accetta una risposta del genere, anche se non contesta esplicitamente la validità di una tale scienza etimologica (e tanto meno la prospettiva mentale arcaica che essa presuppone). Socrate aveva sì chiesto quale ὄνομα andasse attribuito a Protagora, ma intendeva l'ὄνομα nell'ambito di quell'ἀποκρίνεσθαι a cui l'interlocutore è tenuto, di quel λέγειν che ne esprime il punto di vista: perciò, quando Ippocrate risponde in funzione di un impersonale ὀνομάζειν, Socrate abbandona il primo tipo di domanda e, per togliere ogni possibilità di equivoco, la formula in modo più preciso (τί ἡγῆ εἶναι). E poiché Ippocrate resta sul terreno di un astratto ὄνομα, che non rende ancora conto dell'uso che egli ne fa, e di nuovo ne fornisce solo l'etimologia, nel senso sopra chiarito, Socrate argomenta che “esperti di sapienza” possono definirsi anche i pittori e gli architetti.

¹⁹ Cfr. anche *Gorg.* 448 B-C.

Ma di quale sapienza possono essere detti esperti i pittori (τῶν τί σοφῶν εἰσὶν οἱ ζωγράφοι ἐπιστήμονες;)? È semplice: nella produzione delle immagini. Ma il sofista? In quale sapienza specifica è esperto (ὁ δὲ σοφιστής τῶν τι σοφῶν ἐστίν;)? Nel rendere abili a parlare, dice Ippocrate. Questa risposta, però, non è ancora sufficiente, perché si dovrebbe anche dire intorno a che cosa il sofista rende abili a parlare. Evidentemente, intorno a ciò in cui è anche competente. Ma quale sia questa competenza Ippocrate non è in grado di dirlo (312C-E).

Abbiamo già esaminato nel terzo capitolo *[p. 182 sgg.] i vari aspetti connessi al tema della “competenza”, e potrebbe sorprendere che qui Socrate dichiari che la qualifica di τῶν τι σοφῶν ἐπιστήμονες, proposta da Ippocrate, possa andar bene anche per i pittori e per gli architetti, trattandosi, a rigore, dell’etimologia del solo ὄνομα di σοφιστής. Ma questo non fa altro che confermare come Socrate non si arresti sul piano cristallizzato della tradizione etimologica e punti invece a chiarire ciò che l’interlocutore intende dire, anche quando ricorre ad essa. Di conseguenza Socrate può concludere la discussione con Ippocrate rilevando come egli conosca l’ὄνομα “sofista”, ma non che cosa significhi quell’ὄνομα, o meglio, non sappia dar conto di ciò che intende dire quando pronuncia quell’ὄνομα (313 B).

Il piano linguistico entro cui si sviluppa la ricerca socratica legittima pienamente un suo caratteristico modo di procedere, che è quello comunemente indicato con l’espressione “trapasso semantico”. Anzi, si può dire che è proprio attraverso questo modo di procedere che si fa strada il tema della dialettica di τάντων-ἕτερον: tali “trasposizioni semantiche”, infatti, in tanto sono persuasive in quanto conducono a qualcosa di “diverso”, che però non smarrisce il legame di parentela con il punto di partenza. A proposito di questo tipico procedimento socratico si potrebbero richiamare molti passi platonici²⁰.

²⁰ Si veda, per esempio, *Hipp. min.* 364 D-E, dove è evidente che Socrate vuole sapere in quale senso Ippia faccia uso dei termini di ἄριστος (in cui è implicito tanto il senso di eccellenza morale quanto quello di valore morale) e di πολυτροπώτατος (in cui è implicito tanto il senso abilità quanto quello di astuzia); 365 D-366 C (da ψευδεῖς a δυνατοί a φρόνιμοι a ἐπιστήμονες a σοφοί); 373 D-E, 375 D-376 B. Cfr. ancora *Protag.* 309 C-D (da καλός a σοφός); 318 E-319 A, 329 E-330 B; 349 E-351 B (da ἀνδρείος a θαρραλέος a ἵτης). Cfr. ancora anche *Alcib. I* 115 A-116 D (dal concetto di δίκαιον a quello di ἀγαθόν e poi, via via, a quelli di καλόν e di συμφέρον).

E si tenga presente anche tutta la sezione finale del *Protagora* per il passaggio dall'εὖ ζῆν all'ἡδὺ e all'ἀγαθόν (351B sgg., e in particolare 355 B-C e 355 E), e il chiaro esempio del *Carmide*, dove Socrate interpreta ἡσυχίως come βραδέως e come μόγις²¹.

Il ruolo fondamentale dell'analisi verbale, dell'uso delle etimologie e delle metafore e delle trasposizioni semantiche, come generatrici e suscitatrici della determinazione di forme di pensiero è stato ampiamente studiato dalla critica moderna. Particolarmente illuminanti sono le analisi di ἀμαρτάνειν, di ἔπεσθαι, di τρυφᾶν, di δεινός, ecc., così come i mutamenti di significato, nel linguaggio socratico, di termini ed espressioni come καλὸς κἀγαθός, γνῶθι σαυτόν, ὁμολογία, οὐσία, ecc., anche quando si consideri la prospettiva socratica come “negativa” rispetto a quella “positiva” di Platone. Procedimenti questi del Socrate platonico che non si piegano mai al gioco dei facili inganni del modo sofistico, come pure ancora molti credono, né è possibile interpretarli alla luce di una più scaltrita “logica dell'ambiguità” o della “molteplicità delle accezioni”²².

²¹ Sulla equivocità semantica su cui si basa la confutazione di Socrate, cfr. ancora l'analisi di *Gorg.* 488 B-490 A (sui significati di ἰσχύς), e di *Men.* 77 B-78 B (da καλόν a ἀγαθόν a ὠφέλιμον a εὐδαιμονία); lo stesso trapasso semantico in 87 D-E, con la conclusione di 89 A.

²² Su questo versante linguistico comincia a farsi strada anche il tema della διαίρεσις, a proposito del quale è bene richiamare l'attenzione sull'espressione διαίρεσις τῶν ὀνομάτων, che certamente prelude alla successiva διαίρεσις τῶν εἰδῶν, anche se la prima, pur operando prevalentemente in coppie di termini sinonimi, non è rigorosamente connessa con l'idea di una “divisione dicotomica”, che invece caratterizza la seconda: cfr. per es. *Charm.* 169 A (e cfr. anche prima 166 B). Per altre tracce di questa genesi della διαίρεσις cfr. anche l'analisi già vista dei rapporti tra ὅσιον e δίκαιον nell'*Eutifrone*. Quanto poi alla διαίρεσις τῶν τεχνῶν in *Gorg.* 450 C si possono confrontare *polit.* 258 D-E e 277 C; *Charm.* 165 E, e soprattutto *Phileb.* 55 D sgg., ed è stato notato finemente come nel *Gorgia* certi termini nell'eloquio del Sofista (per esempio χειρουργημα, κύρωσις) non siano né termini dialettali siciliani né termini colloquiali, ma esempi – ironici, potremmo aggiungere – dello stile pomposo di Gorgia. E maliziosamente Socrate usa, subito dopo in contrapposizione, ἐργασία e κύρος (cfr. 451 B-C). Cfr. ancora *Gorg.* 454 E (per i due εἶδη della persuasione), 463 E-466 A, 500 C-D e 462 E per la διαίρεσις della εὐεξία. Il termine διαίρεσις ricorre anche in *Protag.* 340 A, 358 A, *Hipp. Maior* 285 C-D, *Charm.* 169 A, ecc. Cfr. anche *Lach.* 190 C. È anche vero, d'altronde, che nelle sue prime formulazioni la διαίρεσις è intesa più nel senso di “distinzione” tra molti oggetti che in quello di “divisione dicotomica”.

L'analogia è un altro tipico modo socratico di procedere nella discussione²³; essa rinvia direttamente all'idea di un "modello" (παράδειγμα) a cui riferirsi, come indica il passo 330 B del *Protagora*: ἡ δὴλα δὴ ὅτι οὕτως ἔχει, εἴπερ τῷ παραδείγματι γε ἔοικεν; (e il παράδειγμα è appunto il rapporto del volto con le sue parti!), mentre nell'*Eutifrone* (6 E) compare già il valore paradigmatico dell'εἶδος²⁴.

A questo punto possiamo dire che l'identità di τί ἐστὶν e di τί λέγεις, se da un lato esclude che la domanda autenticamente socratica verta sull'"essenza in sé" o sul "concetto in sé" della cosa cercata e di cui la risposta dovrebbe offrire la "definizione", d'altro lato conferma la sostanziale congruenza – spontanea e immediata – della sfera linguistica, logica e ontologica che ancora permane in questa età.

Questo aspetto merita ancora qualche approfondimento, se si vuol comprendere pienamente lo sviluppo del τί ἐστὶν più propriamente platonico, nella direzione della ricerca dell'εἶδος.

Volgiamoci quindi, a questo scopo, all'*Ippia Maggiore*²⁵, uno dei dialoghi più ricchi di spunti nuovi all'interno stesso della prospettiva socratica²⁶.

²³ Cfr. per esempio *apol.* 20 A-C, 25 A-C; *Hipparch.* 225 A; *Alcib. I* 108 B, 115 C, 117 A, 124 E, 125 A, 125 D; *Protag.* 311 B-E (la già vista analogia di "sofista" e "scultore", "pittore" ecc.); 329 C sgg. (l'analogia dei rapporti tra la virtù e le sue parti con quella del viso e delle sue parti o dell'oro e delle sue parti), 332 B sgg.; *Euthyphr.* 2 D-3 A (analogia della politica con l'agricoltura), 7 B, 12 E-13 E, 14 B-C; *Lach.* 192 A. Per le critiche a questo metodo socratico, vedi le parole di Crizia in *Charm.* 165 E, 166 B. Sul tema dell'analogia cfr. GRENET [1948], PLATZECK [1954], la dissertazione di BENKENDORF [1966], gli studi di NÁDOR [1962], e di ROOCHNIK [1986].

²⁴ Per l'uso ancora alquanto generico, del termine παράδειγμα in questo senso cfr. anche *Alcib. I* 132 D; per altri accenni a questa problematica, cfr. 113 D-E, 115 C-E, 129 A; *Crit.* 48 B; *Gorg.* 451 B-C, 488 B-D.

²⁵ Non è mia intenzione discutere ancora una volta uno dei problemi più dibattuti in merito a questo dialogo, e cioè quello dell'autenticità: negata da numerosi studiosi (da Zeller e Wilamowitz fino a Kahn), essa è stata difesa da una schiera di interpreti non meno numerosa (da Ritter e Raeder fino a Woodruff). E con questa difesa concordo.

²⁶ Da ogni punto di vista, della dottrina, del carattere, della carriera, Ippia rappresenta l'antitesi di Socrate: Socrate è la personificazione dell'εἶπων e Ippia è la personificazione dell'ἄλαζών, i cui due caratteri sono tratteggiati nelle etiche aristoteliche (cfr. *mag. mor.* 1193 a 29 sgg., ed *eth. Nic.* 1127 b 21), *[cap. 2, p. 139] cfr. MÉRON [1979] pp. 87-98.

Già nella parte iniziale (286C-287 B), secondo un suo tipico modo di procedere, basato su casi simili a uno già proposto, e sui quali più immediato è il consenso dell'interlocutore per la loro evidenza, Socrate porta gradatamente Ippia ad ammettere che τὸ καλόν è ciò per cui tutte le cose καλά sono καλά e che è qualcosa di reale (ὄν):

«SOCRATE: Così, anche tutte le cose belle non sono forse belle per il bello (τῷ καλῷ)? – IPPIA: Sì, per il bello. – SOCRATE: In quanto il bello sia reale (ὄντι γέ τι τοῦτῳ)? – IPPIA: Reale, sì: come potrebbe essere altrimenti? – SOCRATE: E allora, dimmi, forestiero – preciserà – che cosa è questo bello (τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν)?» (287 C-D).

Qui si può notare nella sua forma più immediata e meno consapevole l'influenza di una problematica – che affonda le proprie radici nella tradizione eleatica – destinata a contare sempre più nel pensiero platonico – basata sul presupposto che, al di là delle parole, vi sia un qualcosa di “reale” (ὄν) e di “determinato” (τί), che la parola manifesta verbalmente. Il λέγειν è sempre un λέγειν τι e, possiamo dire ora, è sempre un λέγειν τὸ ὄν²⁷.

²⁷ Cfr. per esempio, *Charm.* 159 B (ἰδωμεν δὴ εἴ τι λέγουσι); 159 D (ἡ δὲ γε σωφροσύνη καλόν τι ἦν); e 162 E. Cfr. anche *Protag.* 324 D-E: πότερον ἔστιν τι ἔν, ἡ οὐκ ἔστιν, οὗ ἀναγκαῖον πάντας τοὺς πολίτας μετέχειν, κτλ. E che qui sia Protagora a parlare conferma trattarsi della generale consapevolezza linguistica di quell'età. Ma cfr. ancora più avanti, 330 C: ἡ δικαιοσύνη πρᾶγμα τί ἐστὶν ἡ οὐδὲν πρᾶγμα; ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ· τί δὲ σοί; – κάμοί, ἔφη. – τί οὖν; εἴ τις ἔροιτο ἐμέ τε καὶ σέ· ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, εἶπετον δὴ μοι, τοῦτο τὸ πρᾶγμα ὃ ὀνομάσατε ἄρτι, ἡ δικαιοσύνη, κτλ., dove si vede come l'esistenza del nome implichi la realtà della cosa da esso designata. Le stesse espressioni sono del resto usate ancora poco dopo (330 D), ma in modo ancora più significativo. Socrate infatti prima domanda: οὐκοῦν καὶ ὁσιότητά τινά φατε εἶναι; – e poi: φατέ καὶ τοῦτο πρᾶγμα τι εἶναι; «Si vede bene – scrive CALOGERO [1937b] *ad loc.* p. 67 – come Socrate parta, e proceda per gradi quasi insensibili, dall'analisi linguistica per ricavarne quella che egli ritiene l'affermazione della realtà in sé. Il φατέ εἶναι della prima domanda è ancora affatto generico [...] cosicché la locuzione non viene a significare gran che di più di un semplice “parlate della ὁσιότης”. Nella seconda domanda, invece, il momento dell'asseverazione di realtà è reso esplicito: “anche della ὁσιότης dite che é una certa cosa?”. Nella dualità delle domande contenenti l'ὁσιότης è con ciò dispiiegato quanto nell'unica domanda riferentesi alla δικαιοσύνη era invece ancora indistinto». Nello stesso paragrafo del *Protagora* c'è del resto un'altra espres-

Proprio in funzione di questo significato pregnante di λέγειν, si chiarisce anche il senso di espressioni caratteristiche come λέγειν τι e λέγειν οὐδέν: le quali non significano genericamente “dire qualcosa” o “non dir nulla”, “stare zitto”, bensì “dire qualcosa di serio”, “pronunciare qualcosa di reale e di positivo” e, inversamente, “non dire nulla di positivo”, pronunciare una frase vuota di senso in quanto ad essa non corrisponde nulla di positivo e di reale. Tutto ciò è largamente documentabile, e tuttavia taluni indizi permettono di fare qualche ulteriore considerazione.

Nel *Lachete* (195 C), ad esempio, Socrate domanda a Nicia se anche a lui sembra che Lachete dica qualcosa (ἔοικεν μέντοι λέγειν τι). E Nicia ribatte che sì, dice qualcosa, ma nulla di vero (καὶ γὰρ λέγει γέ τι, οὐ μέντοι ἀληθές γε). Il che prova che questo uso linguistico è, per così dire, “spontaneo”, senza che vi sia ancora alcun sentore di problemi impliciti, anzi di uno dei problemi impliciti che più affaticeranno Platone: quello della constatata possibilità di λέγειν un τι, che non sia, nello stesso tempo, un ὄν e un ἀληθές.

Per altro aspetto l'espressione dell'*Apologia*²⁸ ἀλλὰ γὰρ οὔτε τούτων οὐδέν ἐστι (19 D) non vuol dire che le accuse non ci sono, bensì che non sono vere. Il che, se è confermato dall'οὐδὲ τοῦτο ἀληθές di due righe più sotto, mostra anche la sostanziale identità di significato delle espressioni οὐδέν εἶναι, οὐκ ἀληθές εἶναι e οὐδέν λέγειν (e le rispettive affermative εἶναι τι, εἶναι ἀληθές e λέγειν τι), e quindi la persistenza dell'arcaica coalescenza di linguaggio, pensiero e realtà, che è tipica delle tradizioni eleatica ed eraclitea. Ora, è proprio la persistenza di tale archetipo, nella più immediata e spontanea coscienza del parlante, che consente di comprendere perché i problemi che si pongono in una di quelle tre sfere assumano immediatamente, anche se implicitamente, puntuale rispondenza nelle altre due. Fino

sione assai interessante: σχολῇ μεντᾶν τι ἄλλο ὅσιον εἴη εἰ μὴ αὐτὴ γε ἡ ὁσιότης ὅσιον ἔσται, dove l'uso dell'ultimo aggettivo neutro ὅσιον fa vedere che la ὁσιότης è intesa realmente come una “cosa” e non come una proprietà o una qualità, anzi come quella “cosa” che è per eccellenza ὅσιον (cfr. un'espressione analoga in 360 E: τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, ἡ ἀρετή): di qui è facile passare a intendere ἡ ἀρετή come l'“essenza” dell'ὅσιον, ciò che rende ὅσια tutte le cose che sono ὅσια. Cfr. ancora *Protag.* 332 A: ἀφροσύνην τι καλεῖς; – Ἐφη. – Τοῦτω τῷ πράγματι, κτλ., e 332 C: ἔστιν τι καλόν; ... ἔστιν τι ἀγαθόν; – Ἐστίν. – ... ἔστι τι ὃξὺ ἐν τῇ φωνῇ κτλ.

²⁸ Cfr. anche *apol.* 30 B: εἰ δὲ τις μέ φησιν ἄλλα λέγειν ἢ ταῦτα, οὐδέν λέγει.

a che tale coalescenza arcaica non sia stata consapevolmente criticata e dissolta nei suoi presupposti (il che avverrà attraverso un lento processo che, senza soluzione di continuità, va dal Platone della maturità all'Aristotele dei grandi trattati), non dovrebbe meravigliare che sia linguistica la matrice di molti dei motivi che porteranno alla ipostatizzazione delle idee: è se è facile, in effetti, appurare il fatto che buona parte del formulario tecnico-filosofico della maturità speculativa di Platone trae origine dalla cristallizzazione di espressioni tipiche del linguaggio parlato e dell'argomentare dialogico, ciò non vuol dire, ovviamente, che Platone e Socrate abbiano costruito la loro filosofia sulle parole, se non altro perché – nel loro caso – costruire sulle parole vuol dire ancora costruire, contemporaneamente, sulle cose che da quelle parole sono significate.

Va tenuto ben presente che il principio eleatico dell'unico λόγος vero, esprimente "ciò che è", era stato non positivamente criticato e superato, ma solo ironicamente dissolto e rimosso in ambiente sofistico, con la sostituzione ad esso dei molteplici λόγοι "persuasivi" *[supra nota 18]; Socrate, almeno per certi aspetti, cerca di ricondurre questi λόγοι persuasivi a un fondamento di "verità" e si comprende come Platone, che di questo elemento di "verità" fa più esplicito oggetto di indagine, non possa, alla lunga, evitare di trovarsi di fronte, di nuovo, alle remore eleatiche. E infatti, proprio per la vitalità del presupposto eleatico, Platone comincia a intuire che chiedere conto a qualcuno di un suo uso linguistico significa, nello stesso tempo, chiedergli anche conto della sua conoscenza della realtà espressa da quell'uso linguistico.

Come risulta dal brano dell'*Ippia Maggiore* riportato per ultimo, il τί ἐστίν tende a tradursi in una domanda sulla "realtà" di una cosa (e ha perciò come risposta un ἔστι τι-ὄν), che tradendo la sua originaria identità con il τί λέγεις, si avvia a costituire lo strumento canonico per la ricerca di ciò che una cosa veramente è, di quale sia la sua vera "essenza", cioè, in definitiva, lo strumento che legittima il processo di ipostatizzazione degli εἶδη. La compresenza di questi due diversi motivi rende assai complessa e delicata la puntuale esegesi del testo platonico, ma la linea di tendenza di fondo si fa sempre più evidente. Si considerino, in merito, queste ulteriori battute del dialogo:

«SOCRATE: E allora dimmi, forestiero – preciserà – cos'è questo bello

(τί ἐστι τοῦτο τὸ καλόν)? – IPPIA: Ma chi ponga una domanda simile, Socrate, che cos'altro vuol mai sapere se non cosa sia bello (τί ἐστι καλόν)? – SOCRATE: No, non mi sembra, ma che cosa sia il bello (ὃ τι ἐστὶ τὸ καλόν), Ippia. – IPPIA: E che differenza c'è tra le due espressioni? – SOCRATE: Ti sembra che non vi sia alcuna differenza? – IPPIA: Nessuna. – SOCRATE: Evidentemente tu lo sai meglio di me. Ad ogni modo, mio caro, rifletti un po': quel tale ti chiede non cosa è bello, ma che cosa è il bello» (287 D).

La connotazione discriminante che Socrate dà alla domanda rispetto a come la fraintende il Sofista è di essenziale importanza: τὸ καλόν è una realtà (ὄν), la cui definizione costituisce l'unica risposta corretta alla domanda τί ἐστίν, e, in quanto tale, si contrappone alla molteplicità delle cose belle (τὰ καλά). Nella misura in cui, quindi, il τί ἐστίν diventa una domanda sulla realtà, e non già su ciò che l'interlocutore intende dire, la prospettiva dialogica muta radicalmente. Osserviamo intanto che Ippia, non comprendendo la differenza, per ora semplicemente enunciata, fra il suo modo di interpretare la domanda e quello implicito nelle parole di Socrate, fornisce la sua prima definizione del καλόν (assolutamente inadeguata rispetto alla domanda posta, la quale verteva non su una qualsiasi cosa bella, ma su τὸ καλόν): «una ragazza bella è una cosa bella»²⁹. Socrate, benché, secondo il suo consueto atteggiamento, se ne mostri dapprima entusiasta, non manca poi di ridicolizzarla, facendosi scudo dell'anonimo interlocutore:

«Ad ogni modo, Ippia, lasciami riprendere per conto mio quello che hai detto. Quel tale mi porrà all'incirca la seguente domanda: Coraggio, Socrate, rispondimi: tutte quelle cose che dici essere belle, se il bello in quanto bello è qualcosa, appunto per questo sono belle, per il bello (ταῦτα πάντα ἃ φης καλὰ εἶναι, εἰ τί ἐστίν αὐτὸ τὸ καλόν, ταῦτ'

²⁹ Cfr. *Hipp. Maior* 287 E. *[cap. 2, p. 134] Sul processo di astrazione linguistica, attuato mediante la sostantivizzazione degli aggettivi e dei participi, anche grazie al ruolo giocato dall'articolo, cfr. CALOGERO [1967] p. 45 sgg.; SNELL [1966] pp. 171-7 (cfr. p. 177: «l'esistenza dell'articolo determinativo è il presupposto necessario della creazione dei concetti filosofici»). Naturalmente questo processo non comincia con Platone, ma è largamente documentato, nel suo progressivo realizzarsi, nella poesia epica, lirica e tragica, nel linguaggio scientifico e nei frammenti dei presocratici.

ἂν εἴη καλὰ)? Ed io allora risponderò che se una bella fanciulla ha qualità belle, è bella, appunto, per ciò che sono belle le cose belle?» (288 A).

Non solo, ma l'anonimo interlocutore obietterà che, in questo modo, anche una bella cavalla è καλόν, e una volta che Ippia lo avrà ammesso, dovrà ammetterlo anche per una bella lira o per una bella pentola. E di fatto egli lo ammette, pur manifestando fastidio per questi φαῦλα ὀνόματα e insistendo che non si tratta di cose belle allo stesso titolo di una bella ragazza o di un bel cavallo; ma con questa frettolosa scappatoia relativistica Ippia non può sfuggire all'incalzare dell'occulto confutatore:

«Non ti ricordi, Socrate, quale era la mia domanda? Sì, risponderò: mi domandavi che cosa mai è il bello in quanto bello (αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ τί ποτέ ἐστιν). Solo che obietterà, interrogato poi sul bello, càpita che tu dica bello qualcosa che, su tua stessa dichiarazione, tanto è bello quanto è brutto? [...] Ti sembra ancora che il bello in quanto bello, ciò per cui tutte le altra cose assumono ornamento e appaiono belle, quando si accompagni loro tale aspetto (ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος) possa essere una fanciulla, una cavalla, una lira?» (289 C-D).

La precisazione di τὸ καλόν come αὐτὸ τὸ καλόν³⁰ è estremamente significativa, in quanto esprime l'esigenza di una determinazione rigorosa dell'oggetto da indagare, isolandolo da tutto il resto e considerandolo in ciò che esso propriamente è: si affaccia così il motivo dell'"in sé", come determinazione ancora prevalentemente logico-linguistica, ma che non tarderà a trasferirsi sul piano ontologico e metafisico. L'espressione "ciò che è in sé il bello" significherà non

³⁰ Espressione che molto opportunamente A. E. TAYLOR ([1926] cfr. [1968] p. 52 nota 7) ha tradotto con «the just fine», spiegando che essa allude a ciò che è precisamente ed esattamente nominato quando usiamo la parola "bello". Tuttavia, nel seguito, sulla base del fatto che quella espressione, come pure il termine εἶδος, sono introdotti come qualcosa del tutto familiare, attribuisce loro il medesimo significato che hanno nei dialoghi dove è esposta la teoria delle idee. Su αὐτός in espressioni di questo genere cfr. DEL PUNTA [1960]: il confronto delle traduzioni moderne è a questo riguardo assai istruttivo. Cfr. anche *Alcib. I* 129 A, 130 D-E; *Euthyphr.* 5 C-D; *Hipp. Maior* 288 A, 289 C-D, 299 C.

solo la separazione del bello da tutte le cose che sono belle (l'εἶδος del bello rispetto alla molteplicità delle cose belle), ma anche da tutte quelle altre cose che, in sé, sono altro (gli altri εἶδη). Ed è appena il caso di segnalare come tutto ciò metta via via in chiaro la problematica dell'“identità” e della “diversità”.

Già nei dialoghi giovanili Platone comincia ad usare i termini εἶδος e ἰδέα. Si tratta di termini che sono strettamente collegati alla metafora della “visione”³¹, con i quali Platone indica la caratteristica peculiare dell'oggetto ricercato a partire dalla domanda “che cosa è X?”³².

La critica moderna, naturalmente, ha discusso e discute ancora sia il problema dei precedenti di tale uso terminologico, sia il problema se da tale uso si debba ricavare la conclusione che una teoria

³¹ Sulla quale, oltre quello che diremo in seguito, cfr. anche *Hipparch.* 230 D, 231 A; *Hipp. min.* 368 E; *Alcib. I* 107 E, 119 E; *Protag.* 320 B, 352 A-C, 354 B, D; *Euthyphr.* 6 E (e che qui ci sia un riferimento alla dottrina delle idee, è stato contestato); *Charm.* 160 D, 166 D, 172 B-D; *Lach.* 182 E, 197 E. Donde, poi, anche il motivo interioristico del “guardare in se stesso”: cfr. *Charm.* 160 D; *Alcib. I* 132 C, 133 C. Anche in *Hipp. Maior* 300 C-D Socrate dice di vedere molte cose che Ippia non vede e perciò non si fida del suo vedere (genesì del motivo degli “occhi dell'anima”). Ed è da segnalare che in questi dialoghi compaiono alcune delle metafore tipiche della filosofia platonica, come quella, già vista (cap. 1, p. 44 nota 12), della “caccia” *[Concl., p. 410]; o come quella dell'ὁδός (il “cammino” del sapere, donde l'idea di una μέθοδος, che è di origine parmenidea: cfr. O. BECKER [1937]). Si è sostenuto che questa metafora della “via” e del “metodo” avesse nel pensiero socratico un valore eminentemente etico – prima che logico – e che perciò essa fosse connessa con l'idea di τέλος (“fine”, “meta”), per la prima volta affermata da Socrate. Εἶδος e ἰδέα sono termini che richiedono, generalmente, un completamento mediante un genitivo (ad esempio εἶδος τοῦ ὁσίου) per stabilire a cosa si riferiscano. Il fatto poi che Platone usi anche espressioni del tipo τι ἐπὶ πολλοῖς, τι ἐν πολλοῖς, τι διὰ πολλῶν, τι κατὰ πολλῶν, dimostra che il rapporto tra idee e cose è determinato ancora vagamente.

³² Per l'uso nei dialoghi giovanili del termine εἶδος, come pure del termine ἰδέα che ad esso è semanticamente assai vicino, oltre ai passi citati nel testo, cfr. ancora *Hipp. Maior* 297 B, 298 B (a proposito di questo passo RAEDER [1905] pp. 103-4, ha scritto che «hierin birgt sich aber nur ein Keim der Ideenlehre»); *Alcib. I* 119 C (riferito al “bell'aspetto” di Alcibiade); *Protag.* 315 E, 352 A; *Charm.* 154 D-E, 157 D (il “bell'aspetto” di Carmide), 158 B; *Lys.* 204 E (il “bell'aspetto” di Lyside); *Gorg.* 454 E, 473 E, 503 D-504 A. Identico è anche l'uso di εἰδωλον in *Alcib. I* 133 A; *Lys.* 219 D.

delle idee è presente al pensiero di Platone già all'epoca in cui scrive i dialoghi giovanili³³.

Lasciando da parte la questione (che in questa sede non è di grande rilievo) se i due termini siano sinonimi o designino ambiti se-

³³ Per molti studiosi l'esistenza delle idee è già implicita nell'*Eutifrone* (e anche nell'*Ippia Maggiore* e nel *Liside*) anche se essa non è argomentata sino in fondo. Tra i sostenitori di questa tesi si possono ricordare, nella letteratura critica più antica, Th. Gomperz, Arnim, Burnet, Taylor, Shorey, Friedländer, Levi; tra i sostenitori della tesi opposta Zeller, Bonitz, Lutoslawski, Wilamowitz, Diès, Robin, Kapp, Stallbaum, Grube. Per quanto riguarda la letteratura meno antica BRÖCKER [1964] pp. 122-5, rappresenta la posizione più estrema in quanto vede già nell'*Eutifrone* la dottrina delle idee nella sua triplice radice: quella logica (5 D), quella normativa (6 D) e quella paradigmatica (6 E). Ma sono molti i critici che intravedono la dottrina delle idee già sullo sfondo dei dialoghi aporetici; cfr. ad es. ERBSE [1968], secondo il quale gli aporetici mostrano che la conoscenza non è possibile senza tale dottrina, le cui condizioni indispensabili, l'*anamnesis* e il metodo ipotetico, sono già presenti nel *Menone*. Analogamente, ALLEN [1970] e [1971] pp. 322-3, 328 e 334 ha sostenuto che nella ricerca socratica della definizione delle virtù è agevole individuare un incipiente movimento verso la teoria delle forme; specialmente nell'*Eutifrone* apparirebbe chiara la funzione "regolatrice" dell'*eidos*, che fornisce il criterio per distinguere quali risposte siano accettabili e quali no. Anche nei dialoghi che precedono il *Simposio* e il *Fedone* questa teoria, benché non perfettamente sovrapponibile a quella dei dialoghi centrali, implica l'assunzione metafisica che le realtà ricercate esistano come universali, modelli ed essenze. GUTHRIE [1975] pp. 114-21 (sull'*Eutifrone*), pp. 150-3 (sul *Liside*) e pp. 188-91 (sull'*Ippia Maggiore*) ha accolto in parte le conclusioni di Allen, affermando che, come rivela l'insistenza della domanda di Socrate su cosa sia l'*eidos*, le idee sono in un certo senso già presenti nell'*Eutifrone*, anche se la loro esistenza è assunta più che argomentata. Socrate, comunque, interessato più all'etica che all'ontologia, non va oltre nel determinare le modalità di esistenza di tali entità; certamente esse non hanno ancora un'esistenza separata, e "il santo" non è strettamente identico con l'idea della "santità"; così, nel *Liside* i concetti di *παρουσία* e di *πρῶτον φίλον* sono assai significativi, ma, pur precludendo agli sviluppi successivi, hanno ancora un significato generico, privo di implicazioni dottrinarie. Anche per GUNDERT [1977] i primi dialoghi annunciano già il *χωρισμός* e le opposte polarità essere-divenire e scienza-opinione, preparando la gerarchia ontologica della teoria più matura. Cfr. inoltre SZLEZAK [1988] p. 169 n. 2. Per la tesi opposta cfr. invece RIST [1975], per il quale nei dialoghi giovanili *εἶδος* e *ἰδέα* non hanno il significato di "forma" o "idea"; Platone non rimpiazza una teoria della forma con un'altra ma perviene alla teoria delle forme attraverso il processo di ricerca che si svolge nei dialoghi aporetici. Contrario a vedere riferimenti alle idee separate nel *Liside* è anche IRWIN [1977] p. 292, che rinvia alla polemica di VLASTOS [1971b] pp. 35-7 contro LEVIN [1971]; analoga situazione per l'*Ippia Maggiore*, nel quale, soprattutto, non c'è nulla che faccia pensare alla tra-

mantici più o meno diversi³⁴, è fuori discussione che εἶδος e ἰδέα (e la sostanza della dottrina che essi significano) non sono invenzioni né di Socrate né di Platone, ma si rinvencono largamente (a prescindere da Democrito) negli scritti della collezione ippocratica, come è stato chiarito già da tempo da A.E. Taylor³⁵. E se è senz'altro vero che ἰδέα ed εἶδος appartengono al linguaggio filosofico del V secolo, ciò tuttavia non rende conto del senso "nuovo" che quei termini assumono in Platone all'interno della dottrina delle idee.

La genesi di tale dottrina è stata interpretata (da coloro che hanno privilegiato la testimonianza platonica e aristotelica) come uno sviluppo coerente delle riflessioni socratiche a proposito dei "ragionamenti induttivi" e delle "definizioni universali"; oppure (dagli autori

scendenza delle idee. Così per WOODRUFF [1978] neppure l'*Ippia Maggiore*, apparentemente vicino al *Fedone* e al *Simposio*, ma in realtà un dialogo giovanile, infirma la tesi di un'assenza totale di ogni preoccupazione ontologica nei dialoghi giovanili: per Socrate le forme ideali non sono separabili dai loro oggetti. Che l'*eidōs* nei dialoghi giovanili, e particolarmente nell'*Eutifrone*, non possieda ancora alcuna delle determinazioni ontologiche ed epistemologiche proprie della dottrina delle idee è stato sottolineato da VERSÉNYI [1982] p. 46 e 48, e da DORION [1997] pp. 208-13.

³⁴ RITTER [1910] pp. 228-36, ha distinto sei significati fondamentali di questi termini: l'aspetto esteriore, la costituzione o condizione, la caratteristica che determina il concetto, il concetto stesso, il genere o la specie, la realtà oggettiva sottostante al concetto. Cfr. ancora BROMMER [1940], che vede una precisa differenza tra i termini ἰδέα e εἶδος: ἰδέα affonderebbe le sue radici nel concetto socratico e nel processo astrattivo; come tale l'ἰδέα è dinamica e di natura etico-religiosa. Εἶδος, invece, proverrebbe dagli studi di geometria e come tale designerebbe una struttura immutabile, oggetto di visione (ma sul libro di Brommer cfr. BULTMANN [1947] p. 79 sgg., e CHERNISS [1947] pp. 126-33). BALDRY [1937], invece, sostiene che εἶδος e ἰδέα sono sostanzialmente sinonimi.

³⁵ Cfr. A.E. TAYLOR [1911a]. Quello di Taylor resta uno dei saggi più importanti su questo tema e le sue conclusioni sono state largamente seguite: su di esso cfr. DIÈS [1927] pp.15-7 e 142-3. L'analisi di Taylor sui precedenti di εἶδος e ἰδέα è lodata da MOREAU [1939] pp. 52-4, il quale tuttavia sottolinea la differenza che Socrate pone nel *Fedone* tra le sue tesi e quelle dei filosofi naturalisti, e perciò respinge il tentativo di Taylor di trovare nei pitagorici i precedenti diretti di Platone. Sull'uso di εἶδος e ἰδέα nel *corpus* ippocratico cfr. le osservazioni critiche sviluppate in proposito da GILLESPIE [1912], che aveva distinto due significati specifici del termine nel vocabolario generale della scienza: uno fisico e uno semi-logico o classificatorio (per un altro tentativo di distinzione cfr. NATORP [1903] pp. 1-4); e già LUTO-SLAWSKI [1897] p. 198 sgg. aveva ricordato l'εἶδος νόσου in THUCYD. II 50.

che hanno privilegiato la testimonianza senofontea) come una rottura e una discontinuità, dal momento che sarebbe paradossale vedere nell'idealismo platonico, col suo dogmatismo e la sua fede nella scienza, lo sbocco naturale della riflessione morale di Socrate; anzi, Socrate avrebbe avuto nei confronti della scienza un atteggiamento utilitaristico, non privo di diffidenza per il suo implicito carattere sacrilego, e i suoi tentativi di definire le nozioni etiche non avrebbero avuto la pretesa di universalità delle idee platoniche o dei concetti aristotelici. La genesi della teoria delle idee andrebbe pertanto ricercata nelle riflessioni di Platone sulla scienza e in particolare sulla matematica: l'idea platonica altro non sarebbe che l'oggetto ideale della definizione matematica: «l'être des idées est de même nature que l'être des vérités et des essences mathématiques»³⁶. Tuttavia, quanto da noi osservato circa l'orizzonte linguistico della ricerca socratica dovrebbe essere sufficiente a scoraggiare questo tipo di illazioni sulla continuità o meno tra la riflessione socratica e quella platonica³⁷.

Trattando delle origini della teoria delle idee Ross³⁸ ha scritto: «Tra i dialoghi più antichi ve ne sono quattro che hanno come scopo principale discutere le definizioni di certe cose. Nel *Carmide* ci si chiede "che cos'è la moderazione?", nel *Lachete* "che cos'è il coraggio?", nell'*Eutifrone* "che cos'è la pietà?", nell'*Ippia Maggiore* "che cos'è la bellezza?". Già nel porsi una domanda di questo genere è latente il nucleo concettuale della teoria delle Idee; questa domanda implica infatti che esista un'unica cosa indicata dalla parola moderazione, e che questa cosa sia differente da ciascuna delle molte persone o azioni che possono giustamente essere definite moderate». Dalle pagine di Ross è chiaro che il ruolo fondamentale nella genesi della dottrina delle idee è riconosciuto alla ricerca socratica delle definizioni, più che a eventuali altri influssi.

³⁶ Cfr. MILHAUD [1900] p. 267.

³⁷ Sull'origine della dottrina delle idee sono da vedere GRUBE [1935] pp. 1-10; ELSE [1936], che polemizza con Ritter circa l'esistenza o meno di idee immanenti; K. VON FRITZ [1938] p. 43 sgg.; NAWRATIL [1938], DUNCAN [1940]; ROSS [1951], cfr. [1989] pp. 35-49; ALLEN [1971], GUNDERT [1977]. Due capitoli molto importanti sono quelli di FRIEDLÄNDER I [1928] = [1979] pp. 3-41 e 77-109. Su εἶδος e ἰδέα cfr. anche MAGALHÃES-VILHENA [1952] p. 70 n. 4 e p. 86 n.1; DES PLACES [1961], KAPP [1968], MALCOLM [1991], e ANSCOMBE [1993].

³⁸ ROSS [1989] pp. 35-48; cfr. p. 35.

La disputa indefessa sulla presenza o meno della dottrina delle idee sullo sfondo dei dialoghi giovanili ci dice quanto il problema, posto in questi termini, sia di improbabile soluzione. Più fruttuoso ci sembra ricostruire il modo in cui si manifestano precocemente quelle esigenze cui la dottrina delle idee costituisce una risposta. Ed è certo che soprattutto l'*Eutifrone* e l'*Ippia Maggiore* ci danno la possibilità di renderci davvero conto di come questi concetti ed altri, con questi connessi, comincino a connotarsi e a emergere³⁹. Certi termini, del resto già in uso precedentemente, non indicano nulla se considerati isolatamente; così l'εἶδος, per essere veramente tale, deve poter valere per la totalità dei casi che vi rientrano.

Nel *Lachete* (191 C-192 B) Socrate confuta la prima definizione dell'ἀνδρεία data da Lachete, in quanto essa vale per alcuni casi ma non per tutti⁴⁰. Naturalmente l'εἶδος deve esaurire tutti i casi singoli che cadono sotto di esso, ma non altri: ed è perciò che Socrate, alla seconda definizione di Lachete, obietta: οὐ τι πᾶσά γε, ὥς ἐγώ μαι, καρτερία ἀνδρεία σοι φαίνεται.

In questa affermazione è presente *in nuce* l'altro grande motivo speculativo platonico-aristotelico dell'εἶδος come "specie" di un γένος ("genere") superiore⁴¹, che verrà sviluppato in funzione di una organizzazione piramidale dei generi e delle specie, secondo il rapporto

³⁹ In *Euthyphr.* 11 A Platone dice che chiedere "che cosa il santo?" equivale a chiedere quale è la sua οὐσία. Per il motivo del παραγίγνεσθαι dell'εἶδος rispetto alle cose cfr. *Hipp. Maior* 294 A (con cui poi è connessa un'opposizione tra il φαίνεσθαι e l'εἶναι, che non va oltre l'affermazione che una cosa possa "apparire" bella senza "esserlo" veramente). Lo stesso motivo torna anche altrove: cfr. *Alcib.* I 126 A; *Charm.* 158 E, 159 A, 161 A (dove, a rigore, si parla di un παρῆναι e di un ἐνείναι; su παρῆναι e παρουσία cfr. *Gorg.* 497 D-E, 498 B-499 B, 506 C-D; *Euthyd.* 280 D, 300 E-301 C; *Lach.* 189 E, 190 A, B, D-E; *Lys.* 217 E (dove si parla di παρουσία) e prelude, come quello del μετέχειν (*Charm.* 158 C) alle varie "metafore poetiche" con cui Platone cercherà di chiarire i rapporti tra l'unità dell'εἶδος e la molteplicità delle cose sensibili. Il motivo del vedere (ἀποβλέπειν) torna in *Hipp. Maior* 295 A, 295 D, 299 D-E, 300 C-D, e con esso è sempre connessa la dottrina delle idee. Cfr. anche *Charm.* 160 D; *Protag.* 354 C, D; *Gorg.* 467 E-468 A, 474 D, 503 D-504 A; *Men.* 72 A-C, 81 C. Per il motivo dell'ὀνομάζειν e del λέγειν cfr. ancora 298 E-299 B.

⁴⁰ Che è un motivo tipico della confutazione socratica: cfr. per es. *Charm.* 160 B-D.

⁴¹ Cfr. anche *Lys.* 216 D.

inverso di comprensione e di estensione, e di una “definizione” fatta per genere prossimo e per differenza specifica: un motivo che in Platone convivrà, in modo più o meno congruente, con quello dell’εἶδος come “forma”.

Nelle opere giovanili di Platone, tuttavia, i termini εἶδος e ἰδέα hanno ancora, quasi sempre, il significato, originario e generico, di “figura”, “aspetto”, e per Socrate ὁρίζειν (ὅρος = *finis, terminus*) esprime ancora, affatto genericamente, la “delimitazione” dello specifico argomento in discussione rispetto ad altri verso cui l’interlocutore può tendere a “sconfinare”.

Ma già nell’*Eutifrone*, ὁρίζειν assume un significato molto pregnante, il che non sorprende se si pensa agli importanti sviluppi che anche in questo dialogo ha il motivo dell’εἶδος⁴², e il trapasso a quello propriamente platonico si fa via via più evidente. Si veda per esempio quanto Socrate chiede a Eutifrone:

«Ora dunque dimmi che cosa è quello che or ora affermavi di conoscere così sicuramente: che cosa è che chiami il pio e che cosa l’empio, sia riguardo all’omicidio sia riguardo ad altre azioni. Non è il santo identico sempre a se stesso (ἢ οὐ ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ) in tutte le azioni? E non è a sua volta il non santo il contrario di tutto ciò che è santo, ma identico sempre anche questo, come tale, a se stesso; cosicché viene ad avere – tutto ciò, dico, che è per essere non santo – una sua forma unica relativamente alla sua non santità (καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα)?» (5 C-D). *[cap. 4, p. 237 nota 86]

L’esigenza è qui, in primo luogo, che il *definiendum* valga per la totalità dei casi che possono rientrarvi; in secondo luogo, che tale *definiendum* permanga identico a se stesso, e, infine, che abbia un’unica ἰδέα. Ma poiché Eutifrone risponde fornendo solo degli esempi di singoli casi, Socrate torna ancora a riproporre la domanda:

«SOCR.: Ora vedi di dirmi più chiaro quello che ti domandai poco fa; perché con quella tua prima risposta, amico mio, non mi hai istruito abbastanza. Io ti domandavo che cosa è il santo, e tu mi hai detto so-

⁴² Cfr. *Eythphr.* 9 D, oltre a *Hipp. Maior* 283 B, *Charm.* 163 D-E, 171 A, *Lach.* 194 C.

lamente che è santo ciò che stai facendo tu ora, accusando di omicidio tuo padre. – EUTIFR.: E dicevo la verità, o Socrate. – SOCR.: Può darsi: ma certo, o Eutifrone, molte altre azioni ancora tu dici che sono sante. – EUTIFR.: Molte altre, senza dubbio. – SOCR.: Ebbene tu ricordi che non di questo io ti pregavo, di indicarmi una o due delle molte azioni che diciamo sante; bensì di farmi capire che cosa è in se stessa quella tale idea del santo per cui tutte le azioni sante sono sante (ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ὃ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἔστιν). Dicevi, mi pare, che per un'idea unica (ιδέα) le azioni non sante sono non sante e le sante sono sante; o non ti ricordi? – EUTIFR.: Sì, mi ricordo. – SOCR.: E allora insegnami bene questa idea in sé quale è, affinché io, avendola sempre davanti agli occhi (εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων) e servendome come di modello (παράδειγμα), quell'azione che le assomigli, di quante o tu o altri possiate compiere, questa io dica che è santa; quella che non le assomigli, dica che non è» (6 D-E).

In precedenza (cap. 5, p. 301), abbiamo già accennato agli ulteriori sviluppi di questa problematica nei dialoghi successivi; da un lato, a partire dal *Menone*, l'individuazione nell'"idea" dell'"identico", rispetto alla "differenza" insita nel molteplice che ne partecipa, ("identico" che è provato sia dall'unicità dell'εἶδος, sia dall'unicità dell'ὄνομα)⁴³; dall'altro la dialettica di ταὐτόν ed ἕτερον che, preannunciata nel *Teeteto*, sarà sviluppata soprattutto nel *Sofista*.

Il motivo dell'εἶδος come oggetto di una "visione" (ἀποβλέπειν), che implica un rapporto diretto tra l'uomo e l'εἶδος, è alla base di tutto l'indirizzo contemplativo della filosofia platonica e contribuisce decisamente alla svalutazione dell'aspetto dialogico della ricerca della verità, aprendo quel contrasto tra logica contemplativa e logica dialogica che si radicalizza come secca alternativa nell'ulteriore sviluppo della filosofia platonica.

E in questo quadro è da intendere anche l'espressione λόγος τῆς οὐσίας nell'*Ippia Maggiore*⁴⁴. Se ora torniamo al punto in cui l'ab-

⁴³ Cfr. *Men.* 75 A-B; *Lys.* 216 D. Sull'identità di sostanza (unico nome) e diversità di qualificazioni cfr. *Men.* 72 A-C. La risposta corretta alla domanda "che cos'è?" deve andar bene solo per l'oggetto in questione: il che vuol dire che se l'εἶδος è il ταὐτόν nel molteplice che ha lo stesso nome, esso è anche l'ἕτερον che diversifica il molteplice da lui unificato da tutti gli altri molteplici; l'εἶδος della forma è l'identico che c'è in tutte le forme, ma è anche ciò che diversifica le forme da tutti gli altri oggetti che forme non sono.

⁴⁴ Cfr. 301 E (οὐ γὰρ οἶόν τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἰππίαν ἄλλως

biamo lasciato, dobbiamo notare che Ippia continua a non comprendere il senso della domanda socratica e, influenzato dalla qualificazione legata al verbo κοσμεῖσθαι (il “bello” è ciò da cui tutte le cose sono “abbellite”), risponde che il bello non è niente altro che oro (289 D-E). Anche questa definizione viene però abbandonata subito, perché per un verso si converte in quella per cui il “bello” è il “conveniente” (τὸ πρέπον) e, per altro verso, non sempre l’oro risulta la cosa più conveniente per abbellirne un’altra. Si passa così alla successiva definizione (291 D-E), per cui bello è «essere sepolti con onore e magnificenza dai propri figli», dopo essere vissuti bene e aver fatto dei bei funerali ai propri genitori; ma – dice Socrate – ancora una volta il mio interlocutore deriderà questa risposta e tornerà a ripetere che la sua domanda verteva su τὸ καλὸν αὐτό, che rende bella qualsiasi cosa cui si “aggiunga” (προσγένηται), sia essa sasso o legno o uomo o dio o un’azione o una conoscenza. E poiché Socrate chiama in sua difesa direttamente Ippia, questi non può evitare di intervenire:

«IPPIA: So bene, o Socrate, che quel che io ho detto è bello e sembrerà bello (καλὸν τοῦτ’ ἐστὶν ...καὶ δόξει) a tutti. – SOCRATE: E lo sarà anche? – dirà; sempre infatti il bello è bello (ἀεὶ γάρ που καλὸν τό γε καλόν). – IPPIA: Certamente. – SOCRATE: Dunque anche lo era? – dirà. – IPPIA: Lo era anche» (292 E).

Se si fa bene attenzione, si noterà che Socrate non avrebbe certamente avuto alcuna difficoltà a far notare che ciò che Ippia indica è un καλόν, e non τὸ καλόν, e che, comunque, può forse valere per l’essere umano ma non certamente per un sasso, un legno, ecc. Ma qui Socrate sceglie un’altra strada per confutare Ippia: egli, cioè fedele al proprio metodo di partire sempre, nelle sue analisi, dalle risposte del suo interlocutore e di esaminarne il significato, prende lo spunto da quell’ἐστὶν καὶ δόξει pronunciato da Ippia per portare la considerazione dal piano della universale validità della risposta su quello

ἔχειν: tale espressione vale «il discorso che Ippia fa circa il modo d’essere delle cose» e οὐσίας è genitivo oggettivo). Per l’uso ancora generico del termine οὐσία cfr. altresì *Protag.* 349 B-C (dove è adoperato nel senso più originario di “realtà” e perciò sinonimo di πρᾶγμα e dove a torto si è vista implicita tutta la teoria delle “forme” esposta nel *Fedone*) e *Charm.* 168 D; e per quello di πάθος *Hipparch.* 230 B.

della sua validità costante nel tempo. Socrate non deve faticare molto, in base all'esempio di Achille, di Aiace e di altri eroi, per smentire la definizione di Ippia e mostrarla inconsistente, sia dal punto di vista della sua universalità che da quello della sua costante validità nel tempo (293 D: ἐνίῳτε καὶ ἐνίοις αἰσχροὺν εἶναι); e particolarmente importante è soffermarci su quest'ultimo punto.

Abbiamo già parlato, nel capitolo precedente, dell'esigenza di una garanzia stabile e permanente dei valori morali e delle ὁμολογίαι connaturata alla posizione socratica, mentre nel capitolo successivo vedremo come, nel *Lachete*, questa aspirazione non possa essere soddisfatta pienamente, dovendo i valori morali riferirsi solo a una parte del tempo (il futuro, il *faciendum*) mentre l'ἐπιστήμη con cui si identificano deve poter valere per tutta la serie temporale. Ciò mostra come l'istanza, fatta valere sul piano del διαλέγεσθαι, di tener fermo a quanto convenuto e di non essere equivoci nelle risposte prefiguri l'idea che sia solo colui che sa, in quanto competente, a rispondere "sempre" la stessa cosa. Inoltre, nel brano testé citato, si afferma che anche la realtà designata da quell'ὄνομα su cui verte la domanda debba essere sempre la stessa. Dalla richiesta di una permanenza nel tempo si passa a quella di una stabile identità, che sarà accreditata dall'eternità delle idee, sempre identiche a se stesse, in un processo che vediamo sollecitato dalla stessa situazione dialogica, tanto sul piano del linguaggio e della comunicazione quanto su quello della relazione tra conoscenza e realtà. E mano a mano che Platone approfondirà quest'ultimo aspetto, l'influsso dell'eleatismo melissiano (e, dietro a questo, di quello parmenideo) avrà sempre più peso nella sua metafisica e nella sua gnoseologia, aprendo tutta una serie di dilemmi che erano restati fuori dalle preoccupazioni di Socrate.

Il motivo del μένειν, legato al dovere, fondamentale nel pensiero morale di Socrate, di "coerenza", di tener fermo a quanto convenuto, di "permanere" nelle ὁμολογίαι già stabilite, a meno che non intervenga qualche ragione di grande importanza che induca a modificarle, lo abbiamo visto particolarmente accentuato nel *Critone*. Che nel *Critone*, tuttavia, il motivo più schiettamente socratico sia nettamente prevalente è provato dal fatto che ciò che μένει è, non il λόγος, ma il parlante⁴⁵. Ma è evidente che, quanto più si privilegia questo

⁴⁵ *Crit.* 48 B, 49 C-E, 50 A, e 53 A. Cfr. anche *Alcib. I* 116 E; *Charm.* 173 E;

aspetto del μένειν ταυτόν, tanto più il διαλέγεσθαι tende a ridursi a mera forma di un λέγειν che manifesta ciò che ταυτόν μένει. Già nell'*Eutifrone* abbiamo visto profilarsi tensioni ulteriori; si consideri in particolare il punto in cui Socrate conclude negativamente l'analisi della terza definizione di ὅσιον: l'ὅσιον come θεοφιλές (10 E-11 E). Dopo aver mostrato la diversità dei due concetti (il "santo" è amato dagli dei perché è santo, mentre "ciò che è caro agli dei" è tale perché è amato dagli dei), Socrate torna all'ipotesi iniziale della loro identità, per mostrare come essa risulti ormai contraria alle conclusioni cui si è ora pervenuti: ἀλλ' εἴ γε ταυτόν ἦν τὸ θεοφιλές καὶ τὸ ὅσιον [...] νῦν δὲ ὁρᾷς ὅτι ἐναντίως ἔχετον ὡς παντάπασιν ἐτέρῳ ὄντε ἀλλήλων (10 E 10-11; 11 A 3-4); di qui il disorientamento di Eutifrone. *[cap. 4, p. 242]. È palese che il motivo per cui quel che "era" vero come ipotesi, si constati o meno "essere" vero anche come conclusione, esprime l'esigenza di una permanente stabilità dei λόγοι come espressioni di una conoscenza e di una realtà egualmente stabili.

Così, se (in vista del μένειν e dell'ᾄει) l'obbligo della coerenza continua a farsi sentire nel *Menone*, si accentua sempre più il tema della filosofia come essenzialmente stabile rispetto alla mutevolezza di ciò che filosofia non è⁴⁶. Permanente stabilità della filosofia vuol dire permanente stabilità della verità da essa espressa⁴⁷, che ora risulta pienamente giustificata tramite il nesso ἀεί-ἀνάμνησις⁴⁸; si delinea così uno dei tratti forti della filosofia della maturità di Platone e, nello stesso tempo, l'ᾄει socratico come indice di coerenza risulta definitivamente trasformato⁴⁹.

Euthyphr. 11 B-E, ripreso in 15 B-C; *Hipparch.* 227 B-C; *Lach.* 182 E; *Hipp. Maior* 292 E, 293 C-D, 294 D.

⁴⁶ Cfr. *Gorg.* 482 A, 490 E-491 A, 501 A e 509 A.

⁴⁷ E perciò la cosa vale anche a proposito della δόξα ἀληθής: cfr. *Men.* 97 C, anche se essa vale soprattutto a proposito della scienza: cfr. *Euthyd.* 288 A, 294 E-296 D.

⁴⁸ Cfr. *Men.* 85 B-86 C.

⁴⁹ Anche alcune delle formule che Aristotele usa per indicare l'"essenza" o la "sostanza", cioè "ciò che propriamente una cosa è" sono di chiara derivazione dialogica: così è, con tutta evidenza, per τὸ τί ἐστι, che è la stessa domanda socratico-platonica sostantivata mediante l'articolo e la cui genesi è da ricercare più immediatamente nel suo uso nel discorso indiretto (cfr. per es. *Crit.* 47 E; *Alcib. I* 104 D; *Protag.* 353 A, 354 E). Così come l'altra formula, τὸ τινί εἶναι, cristallizza in un so-

Significativa è anche la formula che ricorre nel *Gorgia* :

«direi “salvo il resto, non v'è alcuna differenza”, secondo la formula usata da chi emenda un pubblico decreto (εἵπομ' ὅν ὥσπερ οἱ ἐν τῷ δήμῳ συγγραφόμενοι, ὅτι τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ [...] διαφέρει δὲ τοσούτον, ὅτι κτλ.)» (451 B-C).

Ricavata dal linguaggio politico⁵⁰, questa formula anticipa metaforicamente l'idea del definire per genere prossimo e differenza specifica.

Anche in merito al problema della definizione, dunque, è necessario ribadire un criterio di carattere generale: anche in questo caso sarebbe bene non giudicare i dialoghi giovanili di Platone alla luce di quelli successivi o, addirittura, degli scritti di Aristotele. Non sempre però la critica moderna ha adottato questa cautela e anzi, sovente, ha ragionato come se Platone dovesse avere chiaro, e per di più nei termini di un logico moderno, il problema della definizione. È infatti tenace la tradizione storiografica secondo cui Socrate sarebbe il primo pensatore che non solo ha cercato la definizione, ma ha anche avuto un'idea precisa di cosa essa sia, dei suoi scopi e delle condizioni che la rendono adeguata. Ma che mettendo insieme un elenco di definizioni reperibili nei dialoghi socratici (distinguendo quelle date dagli interlocutori e che Socrate confuta o in virtù di contro-esempi o mettendo in luce una contraddizione con ciò che si è precedentemente concordato, e quelle date da Socrate stesso come esempi per le nuove definizioni da ricercare), sia possibile delineare, come pure si è cercato di fare⁵¹, una “sintassi”, una “semantica” e una “pragmatica” della definizione socratica, appare una ancor più pesante forzatura sul piano storico. Non si vuole naturalmente contestare l'utilità di analisi di questo tipo, che in molti casi consentono di individuare problemi di solito passati inosservati, di chiarire meglio

stantivo un procedimento discorsivo concernente il modo d'essere di una cosa: cfr. *Men.* 88 C: ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, e anche *resp.* I 342 E. Più complessa è la genesi dialogica della formula τὸ τί ἦν εἶναι, della quale tuttavia ho già trattato in altra sede, cfr. GIANNANTONI [1991] e, di recente, WEIDEMANN [1996].

⁵⁰ Che serviva ad evitare ripetizioni nella presentazione degli emendamenti: cfr. ARISTOT. *Ath. polit.* 29, 3.

⁵¹ Cfr. SANTAS [1979] pp. 97-135.

determinati aspetti del concreto modo di argomentare di Socrate e anche di suscitare stimolanti confronti con moderne teorie della definizione, bensì la macroscopica inversione di prospettiva che in tal modo viene operata, e di cui si è già detto *[p. 323]. Del resto lo stesso Santas e già prima di lui Nakhnikian⁵² non possono non ammettere che la definizione socratica presenta una varietà di forme assai più ampia di quella del più tardo Platone (così come è generalmente ammesso che nella definizione socratica non si ritrovino tutte le distinzioni, proprie dell'apparato concettuale della logica moderna, mediante le quali essa è stata analizzata).

Abbiamo con ciò acquisito altri elementi molto importanti ai fini di un'esatta comprensione della dialogica e di quanto in essa prelude propriamente alla dialettica platonica. Per completare la nostra ricerca è opportuno considerare brevemente l'ultima definizione del καλόν esaminata da Socrate nell'*Ippia Maggiore* (297 E): quella per cui τὸ καλόν è τὸ διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως ἡδύ. Una volta stabilito che, nell'ambito dei possibili ἡδέα, solo quelli ottenuti mediante la vista e l'udito possono esser ricondotti nel novero di τὸ καλόν (299 B-C), si pone un ulteriore problema: è intanto evidente che qui si sta parlando di quell'ἡδύ che è prodotto da entrambi i sensi, l'udito e la vista, e non da uno soltanto di essi; in secondo luogo questo ἡδύ non si distingue da altri ἡδέα, per il fatto di essere ἡδύ (se non in senso quantitativo: un ἡδύ può essere maggiore o minore di un altro): non sarà quindi il fatto che si tratta di un ἡδύ ciò a cui si pone mente quando si distingue l'ἡδύ ottenuto mediante la vista e l'udito dagli altri ἡδέα e lo si dice τὸ καλόν. Ma non sarà neppure il fatto che tale ἡδύ possa essere qualificato con uno solo dei due sensi (se si trattasse dell'ἡδύ διὰ ἀκοῆς soltanto non potrebbe essere "bello" l'ἡδύ δι' ὄψεως e viceversa). Nell'ἡδύ διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ δι' ὄψεως deve quindi esserci qualcosa di comune (κοινόν τι) che consenta di definirlo come τὸ καλόν e che nello stesso tempo renda "belli" i singoli componenti; mentre se l'uno e l'altro di questi piaceri avessero qualcosa in comune

⁵² NAKHNIKIAN [1971] analizza soprattutto quelle che egli chiama "definizioni elentiche", cioè quelle che scaturiscono dal processo confutatorio. L'*elenchos* gioca un ruolo essenziale sia nelle definizioni socratiche sia in quelle platoniche, e per Nakhnikian non c'è soluzione di continuità tra il definire socratico e quello platonico dei dialoghi più tardi.

che poi non fosse in ciascuno, questo qualcosa non potrebbe essere la ragione del loro esser “belli”. Questa tuttavia è un’ipotesi che ad Ippia sembra assurda: come è possibile, ad esempio, che due persone siano giuste se prese insieme e non lo siano se prese singolarmente? E non accade questo per tutti gli altri casi possibili? Socrate afferma che esiste almeno un caso in cui quel che qualifica una coppia non qualifica poi i singoli componenti: una coppia è pari mentre i singoli componenti per sé presi sono dispari. Ora, se riportiamo questo caso al καλόν come ἡδὺ διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ δι’ ὅψεως e badiamo a ciò che esso è veramente (l’οὐσία), allora vediamo che in esso, in quanto οὐσία, non c’è nulla che, valendo per la coppia, possa valere anche per i singoli componenti: non l’ἡδύ, per le ragioni già dette, non il διὰ τῆς ἀκοῆς o il δι’ ὅψεως presi singolarmente, perché ciò che è ἡδὺ διὰ τῆς ἀκοῆς non può essere “bello” se “bello” è τὸ διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ δι’ ὅψεως (e lo stesso vale per ciò che è ἡδὺ δι’ ὅψεως). Ma, d’altra parte, è assurdo che, se Socrate e Ippia sono belli in coppia, non lo siano poi presi per sé singolarmente: cioè che la bellezza appartenga a quei casi in cui quel che vale per la coppia non vale per i singoli componenti. La conclusione proposta appare così insostenibile e dopo qualche altro breve e infruttuoso tentativo il dialogo si chiude senza una conclusione positiva.

Assai importante è la contrapposizione, già incontrata nell’*Eutifrone*, di οὐσία-πάθος⁵³, e introdotta da Socrate nell’*Ippia Maggiore* (301 B 8), che permette di comprendere il senso della domanda socratica se il bello sia il piacevole alla vista e il piacevole all’udito presi insieme e singolarmente oppure presi insieme ma non singolarmente: solo infatti distinguendo οὐσία e πάθος si può comprendere come esistano qualità possedute da due cose insieme ma non da ciascuna

⁵³ Quanto a questa distinzione tra οὐσία e πάθος e all’uso linguistico da noi segnalato cfr. BURNET [1924] p. 47 sgg., e A.E. TAYLOR [1926] p. 151 sg.: non esistendo ancora una terminologia grammaticale e una distinzione tra quelle che in seguito saranno indicate come la “voce attiva” (ἐνεργητικὴ διάθεσις) e la “voce passiva” (παθητικὴ διάθεσις), l’argomentazione in *Euthyphr.* 10 A-11 B, trova insormontabili difficoltà. La definizione di una οὐσία non può essere data da un verbo al passivo, perché in tal modo si fornisce una *denominatio extrinseca* e non la *quid-ditas del definiendum*: ciò che la cosa X subisce da qualcuno o da qualche altra cosa è solo una determinazione accidentale. Cfr. anche GUTHRIE [1975] p. 113 e n.1. Su οὐσία e ὄντως cfr. CLASSEN [1959] pp. 158-64.

presa singolarmente. Ora, il significato preciso da dare a questi termini è molto controverso, ma sembra ragionevole pensare⁵⁴ che per Ippia οὐσία abbia sempre un preciso riferimento concreto, e πάθος indichi una determinazione che l'οὐσία o ha o non ha (e che quindi non può avere se presa insieme ad altre cose e non avere se presa singolarmente). Socrate, al contrario, identifica l'οὐσία non con una cosa concreta, ma piuttosto con l'insieme delle determinazioni che qualificano un oggetto come quell'oggetto e non altri: in tal modo un insieme di determinazioni può essere οὐσία in un certo oggetto e πάθος in un altro. Ciò dipende da quale realtà viene presa in considerazione, come mostra il fatto che (in 302 B-C) ciò che rende belli i piaceri della vista e dell'udito è detto prima πάθος e poi οὐσία. È detto infatti πάθος dal punto di vista di Ippia, vale a dire rispetto alle cose oggetto di vista e di udito, che per Ippia sono le vere realtà, alle quali il bello può o non può aggiungersi. Ma proprio qui il punto di vista di Ippia mostra la sua debolezza: egli infatti non può definire il bello, dire cosa esso è, trattarlo come un'οὐσία. Allora, quando ciò che rende belli i piaceri della vista e dell'udito è detto οὐσία, è il punto di vista di Socrate a emergere: poiché il bello è la realtà da considerare, esso è οὐσία e tutti i tentativi di definizione che si riferiscono ai πάθη del bello sono condannati alla confutazione⁵⁵.

Non crediamo sia possibile andare molto oltre nell'interpretazione di questi passi. È però rimarchevole che nel ragionamento condotto il problema venga impostato nei termini di un'opposizione tra οὐσία e πάθημα, dove il primo termine sta a indicare il "vero e proprio modo d'essere" di una cosa e il secondo tutte le variabili e contingenti qualificazioni che essa può presentare: tale uso è molto interessante, anche se, per il momento, non implica ulteriori problemi sul piano ontologico né è ulteriormente approfondito. Giova piuttosto ricordare (cap. 4, p. 240) che nell'*Eutifrone* (11 A) è l'οὐσία, e non il πάθος, che comincia a presentarsi come ciò che costituisce l'oggetto vero e proprio del τί ἐστίν, ed è questo un uso linguistico assai indicativo in vista dei futuri sviluppi.

⁵⁴ Cfr., ad esempio, MALCOLM [1968] p. 189 n. 3.

⁵⁵ HIRZEL [1913], per essere andato troppo oltre, si è visto poi costretto a negare l'autenticità dell'*Ippia Maggiore* (ma allora anche dell'*Eutifrone*?). Sul problema della distinzione di οὐσία e πάθος nell'*Eutifrone* e nell'*Ippia Maggiore* vedi ora CENTRONE [1995].

CAPITOLO SETTIMO

IL *LISIDE*, IL *CARMIDE* E IL *LACHETE*

I sintomi di una crisi del socratismo e di deriva su posizioni profondamente diverse cominciano in qualche modo a profilarsi già nei tre dialoghi giovanili di Platone che trattano il tema di una singola virtù e terminano, apparentemente senza una conclusione positiva, in un'aporia.

A rigore, solo il *Carmide* e il *Lachete* si occupano espressamente di una singola virtù (la "saggezza" il primo e il "coraggio" il secondo), mentre il *Liside* sarebbe certamente un dialogo aporetico se intendesse definire una singola virtù, cioè la *φιλία*: lo *σκοπός* del dialogo è però piuttosto quello di sapere come si diventa *φίλοι*, ovvero come si instaura un rapporto di amicizia fra due persone. Ciò che Socrate si propone fin dall'inizio è di far conoscere a Ippotale «che cosa bisogna dire e fare per entrare nelle grazie dell'amato» (206 C), e forse Platone, intitolando il dialogo *Λύσις*, ha voluto alludere al fatto che esso era anche una "soluzione" (*λύσις*) delle aporie enunciate¹. In altri ter-

¹ Cfr. NARCY [1997] p. 209 (e anche pp. 213-14): «Le ultime righe del dialogo non sono dunque in questo caso, e non devono essere, una constatazione di insuccesso, ma proprio al contrario l'indicazione, destinata a Ippotale, che Socrate ha tenuto l'impegno preso nei suoi confronti: diventato, in virtù dei discorsi che ha tenuto loro, amico di Menesseno e di Liside, egli ha mostrato a Ippotale quali discorsi fanno entrare nelle grazie dell'amato». Per un'altra interpretazione del titolo di questo dialogo cfr. WENDER [1978]. Sempre sul *Liside* si vedano (a parte gli studi più antichi di STALLBAUM [1857], SCHULTZE [1860], SCHIMEK [1874], WESTERMAYER [1874], BECKER [1882], GOLDBACHER [1893], HUIT [1894], WIRTH [1896], e di KUIPER [1909]), VLASTOS [1973a], LEVIN [1971], VERSÉNYI [1975], LAURENTI [1976], BOLOTIN [1979], SEECH [1979] GLIDDEN [1981], HADEN [1983], TINDALE [1984], LESSES [1986], MACKENZIE [1988a], SAMB [1991], e CENTRONE [1997]; una bibliografia ragionata si trova in LUALDI [1974]. Quanto

mini il *Liside* non sarebbe un dialogo “definitorio”², perché la questione che esso solleva è τίς ἐστι φίλος e non τί ἐστι τὸ φίλον; ma, come abbiamo già accennato, non è neppure un dialogo “aporetico”, o per lo meno non nel senso, in cui lo sono, come vedremo, il *Carmide* e il *Lachete*³.

La critica ha comunque messo in luce con insistenza convergenze e divergenze – dal punto di vista letterario e drammatico – tra questi tre dialoghi: così, ad esempio, il fatto che nel *Lachete* e nel *Carmide* Platone non dica nulla sul ruolo giocato nelle vicende politiche ateniesi da Lachete e da Nicia o da Carmide e da Crizia ha fatto pensare che Platone nel descrivere queste figure attinga non tanto alla realtà storica, ma ad una più antica letteratura socratica⁴; oppure – altro punto di convergenza – il fatto che entrambi i dialoghi si occupino solo per una parte della virtù cui sono dedicati: la prima metà del *Lachete* tratta piuttosto del filosofo e della filosofia, e dell’educazione dei giovani in generale, e un’ampia parte del *Carmide* tratta non tanto della “saggezza” (σωφροσύνη) quanto piuttosto della “sapienza” (σοφία), e di quale possa essere l’oggetto della filosofia. Rispetto al *Carmide* (e al *Liside*), la parte introduttiva del *Lachete* è notevolmente più lunga e i personaggi sono più numerosi; a proposito di quest’ultimo dialogo, si è inoltre osservato che esso prende il nome da Lachete anziché da Nicia, perché i rapporti di Socrate con Lachete

all’interpretazione esoterica, SZLEZÁK [1985] cfr. [1988] pp. 179-189 ha sostenuto che anche il *Liside*, oltre a mostrare nel modo più chiaro che le aporie socratiche hanno un senso solo tattico, rappresenta Socrate come il vero dialettico, secondo il paradigma suggerito dal *Fedro*. Nella discussione erotica, che costituisce l’argomento del dialogo, la circostanza che gli interlocutori di Socrate siano molto più giovani di lui alluderebbe chiaramente al fatto che l’iniziazione erotica richiede una via lunga e faticosa, che è appunto quella della dialettica.

² Cfr. SEDLEY [1989]. Che in questo dialogo sia in questione più la definizione di φίλος che quella di φιλία ha sostenuto anche LEVIN [1971]. Tuttavia nel dialogo si incontrano espressioni come ἐξευρήκαμεν ὃ ἐστι τὸ φίλον (cfr. ad esempio, *Lys.* 218 B) che presuppongono quella che si suole chiamare “domanda definitoria”.

³ VLASTOS [1994c] p. 30 è arrivato ad escludere il *Liside* dal novero dei dialoghi socratici, perché in esso sarebbe lasciato cadere l’*elenchos* come metodo di investigazione filosofica. Cfr. NARCY [1997] pp. 221-3.

⁴ Così GIGON [1960] pp. xix -xxiii.

erano più stretti e perché quest'ultimo, più di Nicia, rappresenta l'opinione comune su che cosa sia il coraggio⁵. Per altri aspetti e particolarità il *Carmide* è stato definito addirittura il "fratello gemello" del *Liside*⁶.

Ma gli elementi più importanti che accomunano tutti questi dialoghi sono, in ultima analisi, due: innanzitutto, il fatto che in essi sono criticate tesi che altrove Platone mostra di condividere: nel *Liside* la tesi dell'amicizia tra simili o quella dell'*οἰκείον* come oggetto della *φιλία*; nel *Carmide* la tesi che identifica la *σωφροσύνη* con il *τὸ ἐαυτοῦ πρᾶττειν*; nel *Lachete* la definizione del coraggio come "scienza delle cose che sono da temere e delle cose che non sono da temere"; in secondo luogo essi convergono sul problema dell'unità o molteplicità della virtù e i rapporti tra virtù e scienza, tra sapere, volere e desiderare, cioè sugli argomenti che abbiamo visto, nel terzo capitolo, essere al centro delle discussioni del *Protagora*⁷.

Per cominciare ad affrontare più da vicino quest'ultimo punto dobbiamo ritornare al principio fondamentale dell'etica socratica. Poiché l'ideale morale del *διαλέγεσθαι* implica la convinzione che

⁵ Sulle analogie strutturali tra *Lachete* e *Carmide* ha particolarmente insistito l'interpretazione esoterica, soprattutto in relazione alle strategie di "soccorso" messe in atto: non solo, infatti, entrambi i dialoghi sono dedicati alla ricerca del maestro ideale, ma in tutti e due «un personaggio del dialogo meno esperto cede la parola ad uno più esperto, che già conosce Socrate e che, di conseguenza, potrebbe portare soccorso ricorrendo ad idee socratiche, ma che viene ugualmente messo in difficoltà dall'autore stesso di queste idee» (SZLEZÁK [1988] p. 216). In questo senso Nicia si difende da Lachete grazie al "soccorso" che riceve da Socrate, ma non può difendersi da Socrate stesso, perché non conosce le cose di "maggior valore" che invece Socrate conosce e non sa collegare la virtù del coraggio con la conoscenza del Bene, quale vero e proprio "principio" (*ἀρχή*).

⁶ Cfr. ARNIM [1914] p. 37 e p. 69 *[cfr. *infra* nota 73]. Sulle relazioni tra questi dialoghi cfr. anche BERNDT [1908], COHEN [1963], e SAUNDERS [1987].

⁷ Sull'autenticità di questi tre dialoghi non vi sono dubbi e quanto alla loro cronologia (sulla quale vedi CENTRONE [1997] pp. 79-80 per il *Carmide*, p. 115 per il *Lachete* e pp. 157-8 per il *Liside*). Dando per scontata la loro appartenenza al gruppo dei primi dialoghi, diremo qualcosa solo per ciò che riguarda la questione ancora aperta, e cioè i loro rapporti con il *Protagora*. Del resto l'ampia letteratura critica moderna che li riguarda sarà qui discussa solo in funzione dell'approfondimento di quegli aspetti che permettono di cogliere in essi i sintomi di una crisi della prospettiva socratica.

nessuno volontariamente faccia il male e ciascuno agisca in funzione di ciò che ritiene meglio per sé, cioè delle proprie preferenze, ciò che è massimamente preferibile coinciderà con il massimo bene. Ma come si riconosce questo massimo bene? Non certo in base al criterio della sua preferibilità, perché, come si è mostrato, mancherebbe ogni possibilità di replica nei confronti di chi dichiarasse di preferire altro e riducesse così la tesi socratica a quella tipica del soggettivismo edonistico. Non resta quindi che la possibilità di ritenerlo un possibile oggetto di conoscenza di un sapere determinato (ἐπιστήμη). Questo sapere, da un lato, non può che essere quella ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν di cui si parla nel *Protagora*, ma d'altro lato viene progressivamente a distinguersene, perché, in quanto scienza che mira alla conoscenza di un oggetto (il bene), esso coglie solo l'aspetto teorico di quell'unità di teoria e prassi che la scienza del *Protagora* (in quanto conoscenza del bene che attrae irresistibilmente la volontà a realizzarlo) ancora postulava: anzi, nello stesso *Protagora* l'unità di conoscere e agire diventa problematica se scienza e volontà sono concepite come due facoltà tali che la prima debba comandare sulla seconda e quest'ultima sia in grado di ribellarsi ai dettami della prima. Nello stesso senso depone quanto risulta dal modo in cui Socrate imposta nell'*Eutifrone* il problema del rapporto tra τὸ ὄσιον e τὸ θεοφιλές, giacché esso fa emergere una distinzione tra l'atto con cui conosciamo ciò che una cosa è in se stessa (la scienza) e l'atto con cui la desideriamo e l'amiamo (la volontà).

Attorno a un tema affine ruota anche l'intera discussione del *Liside*, alla cui comprensione ha nuociuto l'impari confronto con il *Simposio*⁸, nonché con la trattazione della φιλία fatta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Ma la peculiarità interessante della problematica del *Liside* è di essere il primo approccio a tesi che troveranno la più alta espressione nel *Simposio*, come quella secondo cui la φιλία nasce quando si prova il desiderio di ciò di cui si avverte la mancanza, e veramente filosofo è solo colui che, non essendo compiutamente sapiente e neppure compiutamente ignorante, desidera, proprio per

⁸ Per le relazioni tra il *Liside* e il *Simposio* cfr. CALOGERO [1928a] e [1928b]; ROBIN [1933] p. 121 sgg.; GALLI [1950]; LAURENTI [1966] pp. 12-3, e HYLAND [1968]; vedi anche CENTRONE [1997] pp. 157-8, con la bibliografia ivi citata.

questo, sapere, ama (φιλεῖ) la sapienza: la “filosofia” è quindi “inter-media” tra sapienza e ignoranza. È infatti il *Liside* che discute il significato del concetto di μετὰξύ⁹, e ne segnala tutta la complessità.

Il dialogo è narrato da Socrate. Questi, mentre percorre la strada che dall'Accademia conduce al Liceo, incontra un gruppo di giovani diretti a una nuova palestra¹⁰. Uno di loro, Ippotale, lo invita seguirli, e nel frattempo viene deriso da Ctesippo per il suo amore per Liside; allo scherzoso scambio di battute Socrate partecipa ironizzando sui versi e sulle prose composte da Ippotale per il suo beniamino. Con ciò prepara in effetti il tema della discussione¹¹, in quanto Ippotale gli chiederà consiglio su cosa bisogna dire per entrare nelle grazie del fanciullo amato. Socrate dunque si reca con loro nella palestra per intrattenersi con Liside, che tra tutti si distingue per bellezza. Liside a sua volta desidera partecipare alla discussione, ma non ha il coraggio di avvicinarsi da solo; quando però giunge il suo amico Menesseno, che si va a sedere presso Socrate e Ctesippo, il ragazzo si fa animo e si siede insieme a loro. In pochi tratti Platone offre tutta una gamma di relazioni possibili: dall'ἔρως di Ippotale per Liside alla φιλία tra Menesseno e Liside.

La discussione inizia con Menesseno, che però, chiamato dal suo precettore, si allontana, per cui Socrate la continua con Liside stesso (203 A-207 C). Il quesito preliminare è: se la felicità consiste nell'essere padroni di se stessi e nel fare ciò che si desidera, perché i genitori, che pure amano i figli e vogliono che siano felici, non lasciano loro fare ciò che vogliono? La ragione è che non li ritengono sufficientemente assennati e sapienti:

⁹ Anche se questo termine non ricorre nel dialogo; ma cfr. *Protag.* 351 D; *Charm.* 161 A; *Gorg.* 467 E-468 C, e soprattutto *symp.* 202 A-B.

¹⁰ Palestra *sui generis*, perché l'occupazione principale in essa praticata sono i discorsi: ἡ δὲ διατριβὴ τὰ πολλὰ ἐν λόγοις (204 A). Sulla scena iniziale e sull'indugio di Socrate prima di entrare nella palestra cfr. LAUSDEI [1986].

¹¹ Che in *Lys.* 204 D 5 debba essere soppresso καὶ συγγράμματα ha felicemente proposto MASARACCHIA [1960]: il *climax* è così restituito: gli elogi in prosa che Ippotale fa di Lisia sono noiosi, più noiose le sue detestabili poesie, più noiose ancora quando le canta con la sua voce altisonante; contro l'espunzione cfr. però MCTIGHE [1983] pp. 67-8, il quale ha discusso la lezione di altri otto passi del *Liside*; sul problema cfr. anche CENTRONE [1997] p. 396 nota 7.

«Questa è dunque la situazione – dice Socrate – mio caro Liside; nelle cose in cui siamo esperti tutti si affideranno a noi, Greci, stranieri, uomini e donne e noi potremo fare qui quello che vogliamo; nessuno penserà ad ostacolarci ma qui saremo liberi e guideremo gli altri, e questi saranno i nostri beni e da essi trarremo i nostri guadagni; per quelle cose, invece, per le quali non avremo capacità di giudizio nessuno si affiderà a noi né ci permetterà di fare ciò che ci pare e piace, ma tutti si opporranno con tutte le loro forze, non solo gli estranei, ma anche nostro padre, nostra madre e chiunque altro vi sia più intimo di loro; noi, infine, dovremo dipendere da altri per le cose di cui non ci intendiamo e queste ci saranno estranee, e quindi nessun vantaggio ne potremo trarre» (210 A-C)¹².

La scienza e la competenza sono perciò le condizioni dell'amicizia, nel senso che solo in quanto siamo σοφοί e ἀγαθοί (nel significato originario di essere capaci di fare qualcosa) potremo trovare amici e οἰκεῖοι. Sono così posti in modo netto il nesso "sapienza"- "amicizia" e quello φιλία-οἰκεῖον, che avranno notevoli sviluppi nel seguito del dialogo¹³.

Ritorna a questo punto Menesseno (del cui modo di discutere molti interpreti hanno messo in evidenza i tratti eristici¹⁴), e la discussione riprende con lui. Socrate dice di desiderare, più di ogni altra cosa, di avere un amico, ma di non sapere come procurarselo. Vedendo Menesseno e Liside nutrire una così profonda amicizia, egli desidera sapere da loro come si diventa amici.

¹² Su questo dialogo con Liside cfr. CENTRONE [1997] pp. 121-4.

¹³ È un punto su cui ha particolarmente insistito NARCY [1997] pp. 215-8, il quale ha sostenuto che il dialogo tra Socrate e Liside non ha nulla di aporetico e contiene un nucleo positivo di insegnamento socratico: è infatti sorprendentemente simile al dialogo con Clinia nell'*Eutidemo* e ha come conclusione la riduzione di ogni rapporto con altri al mero calcolo interessato. Da ciò Narcy trae la conclusione (che non posso condividere per quanto detto nel quinto capitolo) che sia questo il vero significato della dottrina socratica dell'identità di ἀρετή e σοφία, e che in ciò consista quello che può essere a buon diritto chiamato il "sofisma socratico" (piuttosto che quello ritenuto tale da Geach, *[cap. 3, p. 155] e cioè l'idea che non si possa essere virtuosi senza sapere che cos'è il bene). Narcy, comunque, ha certamente ragione nel sostenere che la σοφία esibita da Socrate è quella che si manifesta nel διαλέγεσθαι.

¹⁴ Cfr. ECKERT [1911] pp. 85 sgg., GLASER [1935] p. 50 sgg., FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 95, e GUTHRIE [1975] p. 147.

Qui è da notare una particolarità che è molto importante per l'interpretazione del dialogo, e cioè il fatto che la *φιλία*, essendo frutto di una relazione con un amico, non può darsi se non sussiste un'entità "altra" dal soggetto: ciò significa che essa non è riconducibile a una disposizione interiore del singolo. Nello stesso tempo, ovviamente, essa non sussiste neppure qualora manchi tale disposizione, e perciò risulta assimilabile, sotto questo profilo, alle altre virtù.

La prima posizione del problema da parte di Socrate è la seguente:

«Quando qualcuno ama un altro chi dei due diventa amico dell'altro? Colui che ama di colui che è amato oppure colui che è amato di colui che ama oppure non fa nessuna differenza? (ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος ἢ οὐδὲν διαφέρει)» (212 A-D).

Certo una differenza deve esserci, perché altrimenti non si spiegherebbe come possa accadere che chi ama non sia a sua volta amato, anzi possa essere persino odiato, da colui che è oggetto del suo amore. Questa impostazione del problema si rivela astratta, perché nell'alternativa i termini stanno di fronte l'uno all'altro senza mediazione reale: attraverso un'analisi dialettica molto fine il concetto di *φίλον* si converte immediatamente ora nell'uno ora nell'altro dei termini opposti e il problema rimane senza soluzione. Amico, dunque, non può essere definito né colui che ama soltanto né colui che è amato soltanto; si dovrà allora definire amico colui che ama essendo riamato?

«Allora – osserva Socrate – siamo giunti ad un'affermazione diversa da quella precedente. Infatti prima avevamo detto che se uno dei due ama l'altro, entrambi allora sono amici, ora invece diciamo che se due non si amano a vicenda, nessuno dei due è amico dell'altro» (212 D).

Poiché il termine *φίλος* non sembra adeguato a esprimere ciò che si intende per "amico", si è scorta una duplice anfibia nell'argomentazione di Socrate: una concerne il triplice significato di *φίλος* (attivo, passivo e attivo-passivo) e un'altra concerne il doppio significato di *φιλεῖν*, che non è lo stesso se si riferisce a persone o a cose; in

ogni caso, Socrate stesso avanza il dubbio che la ricerca non sia impostata in modo corretto¹⁵.

La discussione riprende con Liside: può essere accettata la definizione per cui il simile è amico del simile, come sembrano suggerire i poeti e le persone più sapienti? La risposta è negativa per quanto riguarda il malvagio che, pur essendo simile ad un altro malvagio, non gli è amico. Questa tesi, pertanto, può essere considerata vera solo per la parte in cui asserisce che solo il buono è amico del buono, e dunque che solo i buoni sono amici. Questa proposizione è schiettamente platonica¹⁶, ma qui è confutata da Socrate con due argomenti: 1) nessuno è utile a chi è simile a lui, e quindi non gli è neppure amico; 2) il buono basta a se stesso e quindi, non avendo bisogno di altri, non può nutrire amicizia¹⁷. Impossibile è però, d'altra parte, ri-

¹⁵ Su questo punto cfr. ARNIM [1914] pp. 43-4, e anche FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 95-6; LEVI [1950] p. 288; GLIDDEN [1980]; D.B. ROBINSON [1986] pp. 63-83; CENTRONE [1997] pp. 124-31.

¹⁶ Cfr., solo a titolo di esempio, *Gorg.* 510 B, *symp.* 195 B, *leg.* 716 C, 837 A. In particolare il confronto con *Phaedr.* 255 B mostrerebbe, secondo ARNIM [1914], che qui abbiamo a che fare con una vera e propria dottrina platonica, ripresa da Aristotele (cfr. la nota successiva).

¹⁷ Che la vera amicizia sia per Platone disinteressata hanno sostenuto ARNIM [1914] pp. 45-7, LEVI [1950] p. 293, e HÖRBER [1959] pp. 25-6; di opinione opposta sono VLASTOS [1973a] pp. 6-11, e ANNAS [1977] p. 542. ARNIM [1914], in particolare, ha messo in luce l'importanza dell'aggiunta di ἀληθῆς a φιλίαν in 214 D 7, in polemica con POHLENZ [1913] p. 367, il quale riteneva che il *Liside* fosse stato scritto proprio per confutare la tesi del *Fedro* dell'amicizia tra simili e dunque fosse ad esso posteriore. Per intendere tale confutazione bisogna tener presente, secondo Arnim, che appunto Aristotele (*eth. Nic.* Θ 4. 1156 b 7) definisce questa forma di rapporto un'amicizia solo κατὰ συμβηκεὶς, mentre la τελεία φιλία è quella che vuole il bene dell'amico per l'amico e non per altri motivi; la critica, dunque, sarebbe plausibile solo se rivolta non all'amicizia perfetta ma a quella utilitaristica. Le ragioni, poi, per cui Platone confuta una tesi che ritiene giusta, sarebbero essenzialmente due: la prima è che l'assoluta autarchia può essere accettata per il Bene in sé ma non per gli uomini; la seconda è che mai come in questo dialogo Platone presenta Socrate quale un ἀντιλογικός, e ciò può spiegarsi solo ipotizzando una finalità completamente diversa: mostrare che un παίγνιον eristico può essere costruito in modo tale da indicare esso stesso al lettore e all'ascoltatore la via per superare l'aporia. Si può dire che per Platone ci sono due specie di φιλία: (a) la perfetta φιλία, che è libera dal desiderio, perché i buoni sono autosufficienti, e (b) una φιλία di secondo rango che coincide con il desiderio. Inoltre la perfetta φιλία

tenere che l'amicizia sussista tra i contrari: ciò indurrebbe a sostenere, infatti, che il cattivo è amico del buono, che l'ingiusto è amico del giusto, e via dicendo (215 C-216 B). Entrambe le soluzioni, a sfondo cosmologico, di poeti e naturalisti, autorevolmente rappresentate da Eraclito e da Empedocle, si rivelano insufficienti.

Alcuni interpreti¹⁸ hanno sostenuto che l'amicizia consisterebbe in un rapporto tra persone che non sono né interamente simili né interamente dissimili, quasi che la tesi di Platone si collochi in una posizione mediana tra due tesi contrapposte. Questo però contrasta con il modo in cui Platone nel *Liside* presenta le due tesi in questione: la prima è definita un enigma (cioè come una verità da chiarire), mentre la seconda è ricondotta a un autore sul quale Platone ironizza, chiamandolo κομψός e μεγαλοπρεπής (215 E)¹⁹. Si potrà dire allora che l'amicizia sussiste solo nel caso in cui colui che non è né buono né cattivo sia amico di chi è buono? Questa ipotesi può essere sostenuta in base all'esistenza di tre generi di cose: quelle buone, quelle cattive e quelle né buone né cattive (216 C-217 A). Come esempio Socrate porta il caso della malattia: la malattia è male, la medicina è bene, il corpo non è né bene né male, e proprio per questo il corpo, a causa della malattia, desidera e ama la medicina. Ma bisogna fare una distinzione tra due sensi in cui il bene e il male possono essere "presenti" in qualcuno. Dice Socrate:

«Per questi motivi potremmo dire che anche quelli che sono già sapienti (σοφοί) non sono più amici della sapienza (μηκέτι φιλοσοφεῖν), siano essi dèi o uomini; non sono amici della sapienza neppure quelli che sono così ignoranti da essere cattivi; chi è cattivo e ignorante non è amico del sapere. Restano quelli che pur possedendo questo male, l'ignoranza, non sono da questo resi ottusi e incolti, ma ancora ritengono di non sapere ciò che non sanno. Perciò sono amanti del sapere (φιλοσοφοῦσι) quelli che in certo qual modo non sono né buoni né cattivi» (218 A).

Il filosofo, in quanto "intermedio" tra coloro che ignorano e co-

si realizza esclusivamente tra persone, mentre la seconda concerne anche le cose e, al termine della serie, lo stesso Bene in sé.

¹⁸ Cfr. anche FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 92-104; LEVI [1950] pp. 293-4, e HÖRBER [1959] pp. 22-3; *contra*, ARNIM [1914] pp. 47-8.

¹⁹ Si tratta di un eracliteo? cfr. ARISTOT. *eth. Nic.* Θ 2. 1155 b 4.

loro che sanno, proprio per questo ama il sapere. Questa affermazione è, secondo alcuni, pienamente accettata da Platone, come mostra con tutta evidenza il *Simposio*, anche se egli può non aver condiviso tutti i passaggi dell'argomentazione.

Tutta la trattazione del *Liside* è fondamentale, soprattutto per l'idea dell'ἀγαθόν come ἀρχή, che dà ragione di tutti gli ἀγαθά intermedi. Ma d'altra parte, se il bene viene amato per la presenza del male, questa presenza ineliminabile del male rende impossibile l'ipotesi di un ἀγαθόν supremo e assolutamente scevro di ogni altra determinazione. Si preannuncia in questa problematica il grande dilemma tra una dialettica ascensiva e una dialettica dei contrari, e tra queste e la διαίρεσις, che sta alla base di tutte le oscillazioni del pensiero platonico. Le difficoltà nascono dal considerare il male come la ragione per cui ciò che non è né buono né cattivo è amico di ciò che è buono; la soluzione proposta consiste nell'identificare l'amicizia con l'amore per quanto in un altro è "affine" (220 B-222 B²⁰), e nell'introdurre, per non ricadere nelle precedenti difficoltà, l'idea dell'οἰκεῖον come oggetto della φιλία distinto dall'ὅμοιον²¹, così come il bene è oggetto della volontà e il bello è oggetto dell'ἔρως²². Nondimeno, così si ricade nel problema di ammettere che amico del buono può essere solo il buono e ciò conduce all'esito aporetico. L'esame critico della questione porta a concludere che chi non è né buono né cattivo è amico di ciò che è buono a causa di ciò che è cattivo, in vista di ciò che è buono. Tuttavia anche questa formulazione risulta insufficiente, perché ciò che è ἀγαθόν non può sussistere a causa di ciò che è κακόν; l'aspirazione al bene implica infatti l'idea di un bene e di un φίλον supremo (di un πρῶτον φίλον, un'ἀρχή assoluta), che non

²⁰ Che la sostituzione in 220 E di ἐχθρόν a κακόν e di ἕνεκα con il gen. a διὰ con l'acc., in contraddizione con le distinzioni stabilite da Platone stesso, sia stata dettata da considerazioni di stile e non possa essere una confusione o una negligenza, è stato sostenuto da SHOREY [1930].

²¹ Su ciò cfr. CLASSEN [1959] pp. 107-8, e GADAMER [1972], cfr. [1983-4] II, pp. 70-1.

²² Sarebbe questa, secondo alcuni interpreti, la tesi propria di Platone: cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 93-4, e anche GLASER [1935] pp. 58-63, secondo il quale il *Liside* dimostrerebbe che solo la filosofia può costituire la base di una vera φιλία; KRÄMER [1959] pp. 499-501, e SZLEZÁK [1985], cfr. [1988] p. 187.

può essere amato se non per se stesso; ed è verso il fine, non verso il mezzo, che sussiste propriamente l'amicizia (218 C-220 B)²³.

Da tutto ciò risulta che il nodo problematico del *Liside*, che si situa all'origine del suo esito aporetico, è la compresenza di una concezione soggettivistica, dialettica, della *φιλία*, dell'*ἔρως*, dell'*ἐπιθυμία*, che non possono essere definite se non in relazione a un negativo (il male, la mancanza) e di una concezione oggettivistica, finalistica, del bene come *ἀρχή* assoluta, come *πρῶτον φίλον*, assolutamente desiderabile per sé e autosufficiente. Platone comincia sempre più chiaramente a mostrarsi consapevole dell'inconciliabilità tra le due concezioni: e quanto più si affermerà la seconda tanto più verrà respinta ai margini la prima, che rimanda all'eredità socratica. È questa tensione, che ritroveremo anche nel *Carmide* e nel *Lachete*, che dà al dialogo autentica e profonda impronta filosofica²⁴. Ad attenuare la quale non

²³ Da qui l'orientamento di taluni critici ad avvicinare queste tesi del *Liside* al concetto di *ἀγαθόν* nella *Repubblica*: cfr. LEVI [1950], e GAUSS I 2 [1954] p. 108. Sul concetto di *πρῶτον φίλον* cfr. D.B. ROBINSON [1991] pp. 285-91, e NARCY [1997] pp. 223-33. Anche GADAMER [1972], cfr. [1983-4] II, pp. 56-72 ha sottolineato questo punto, richiamando l'attenzione sull'esigenza, prospettata da Socrate, non senza ironia, dell'armonia dorica di *logos* ed *ergon*, di pensiero e azione. Ed è in funzione di questa esigenza che lo sviluppo argomentativo del dialogo diviene chiaro e significativo. Dopo averlo ricostruito con grande finezza, Gadamer conclude così: «Il dialogo, che Socrate ha condotto con i ragazzi e che avrebbe voluto proseguire con degli adulti, ha in ultima analisi come obiettivo sia la crescita dell'amicizia che la conoscenza di ciò che fa di una persona un amico. Si annuncia così l'armonia dorica di *logos* ed *ergon*, che verrà costruita dall'utopia filosofica dello stato platonico, benché, ancora una volta, soltanto a parole».

²⁴ Come ha scritto CALOGERO [1928a] p. 25 = [1984] p. 191, «Il piccolo dialogo di Socrate con i due giovinetti Liside e Menesseno è certamente lo scritto in cui Platone ha espresso con la nettezza più suggestiva la serie rigorosa di posizioni e di aporie, sistematicamente e storicamente determinate, da cui doveva di necessità sgorgare la sua nuova idea dell'amore, non più basata su una deduzione cosmologica o su un'astratta analisi concettuale, ma direttamente afferrata come pura esperienza e atto dello spirito». Con ciò Calogero poneva fine alla polemica sul *Liside* che aveva visto come protagonisti Arnim e Pohlenz: ARNIM [1914] pp. 37-40 aveva obiettato a POHLENZ [1913] che il *Liside* non è un dialogo sull'*ἔρως* e tanto meno sull'*ἔρως παιδικός* (ciò potrebbe esser vero, semmai, solo per la prima parte e per la veste drammatica; ma *ἔρως* qui è inteso nel senso più ampio, quello cioè di *ἐπιθυμία* o desiderio) e successivamente [1916], replicava alle repliche di POHLENZ [1916], provocando a sua volta una controreplica di POHLENZ [1917]: questa la sostanza della disputa: Arnim poneva *ἔρως* e *φιλία* come due disposizioni fondamen-

basta né la considerazione che, essendo i partecipanti alla discussione dei ragazzi (παῖδες), Socrate non confuta via via loro definizioni, ma definizioni proposte da lui stesso, e neppure il rilievo dato all'insufficiente approfondimento del concetto di φιλία, all'attitudine eristica e antilogica di Socrate, al suo utilitarismo, al ricorso ad ambiguità semantiche e a numerose "fallacie" argomentative, alla sconvenienza di trattare simili argomenti con interlocutori molto giovani²⁵. Non sono quindi da condividere – a nostro avviso – le opinioni di chi ha giudicato il *Liside* un «modesto satellite» del *Simposio* o lo ha definito «un saggio oscuro e maldestro», sentenziando che «il *Liside* non è un successo» e che «anche Platone può sonnecchiare»²⁶.

Per certi versi analogo è il caso del *Carmide*, il cui tema è la virtù della σωφροσύνη. Σωφροσύνη è, genericamente parlando, in primo luogo "saggezza" o "temperanza", ma già ai tempi di Platone il termine aveva assunto una gamma molto vasta di accezioni²⁷. Questa

talmente diverse dell'anima e delle relazioni tra gli uomini (tesi questa ripresa da Wilamowitz), mentre Pohlenz tendeva ad assimilarle (come farà anche Friedländer). Arnim aveva altresì insistito sul carattere "antologico" del *Liside*, tesi questa ripresa anche da MOREAU [1939] p. 13 e 153. Su questa polemica cfr. anche HADEN [1983] pp. 331-5. Alla polemica tra Arnim e Pohlenz dedica un'appendice anche BOLOTIN [1979] pp. 201-25; vedi anche CENTRONE [1997] pp. 131-49, part. p. 147 n. 221.

²⁵ Per un panorama dettagliato su questi punti e sulla letteratura moderna cfr. GUTHRIE [1975] pp. 144-50.

²⁶ Vedi una serie di giudizi negativi sul *Liside* in GUTHRIE [1975] pp. 135-54 (che rinvia anche a Cornford, Wilamowitz e Leisegang), GLIDDEN [1981] p. 39, e CENTRONE [1997] pp. 118-19.

²⁷ Nelle fonti preplatoniche (i tragici, Democrito, Tucidide) σωφροσύνη (la cui etimologia risale a σῶς = sano e φρήν = mente: cfr. *Cratyl.* 411 E: σωτηρία φρονήσεως) è termine che indicava ciò che oggi potrebbe essere reso con "saggezza" (ma non in termini puramente intellettuali), una virtù che si addiceva in modo particolare ai giovani, ma anche alle donne e alle persone anziane; un atteggiamento di "discrezione", di "moderazione", in primo luogo degli impulsi sessuali, ma anche di altri tipi di passioni. Essa (come del resto anche la φιλία) è virtù tipica del κόσμος etico-politico aristocratico; già in Eschilo (*Sept.* 610) la troviamo congiunta alle altre tre virtù "cardinali" e associata in particolare con l'εὐσέβεια. Nell'accezione più ampia del liguaggio platonico, la σωφροσύνη è autocontrollo e autodominio (cfr. *Phaed.* 82 B, dove è chiamata "virtù popolare"), moderazione, pudore, castità: una concezione opposta, dunque, a quella di cui si fa portavoce Callicle, per il quale la σωφροσύνη è ἀνανδρία (*Gorg.* 491 E-492 C; cfr. *resp.* VIII 560

virtù è ricordata anche nel *Protagora*, allorché si discute se le virtù particolari siano parti distinte della virtù oppure solo nomi per indicare aspetti della virtù in generale²⁸. La riflessione sulla σωφροσύνη, nel suo senso più ampio, appartiene al progetto platonico di dare una nuova fondazione filosofica alle virtù proprie della tradizione aristocratica per fronteggiare la crisi dei valori che la guerra del Peloponneso aveva fatto emergere in tutta la sua gravità. Ma va anche sottolineata la novità della prospettiva socratica²⁹ rispetto al codice morale dorico e all'ideologia aristocratica nell'estensione dell'applicazione del concetto di σωφροσύνη dalla sfera del comportamento sessuale e delle relazioni interpersonali (civili e politiche) a quello della vita intellettuale; in questo senso la σωφροσύνη sarebbe in stretta connessione con quella che si suole chiamare "l'educazione elenctica", giacché proprio ἡ ἐλεγχος spinge verso la moderazione.

Come sempre accade nei dialoghi aporetici, anche nel *Carmide* Socrate confuta, nel corso della conversazione, le definizioni proposte dai suoi interlocutori, Carmide e Crizia; ma a complicare le cose si aggiunge il fatto che alcune delle definizioni respinte individuano aspetti della σωφροσύνη mediante i quali lo stesso Platone altrove caratterizza questa virtù, o che comunque hanno una notevole rilevanza etica positiva (come ἡ ἐαυτὸν γινώσκειν e ἡ τὰ ἐαυτοῦ πράττειν). Per altro verso, la concezione della σωφροσύνη come temperanza e moderazione, spesso ricordata in altri dialoghi, non ha un ruolo preponderante nel *Carmide*, mentre il concetto di "scienza della scienza" (ἐπιστήμη ἐπιστήμης), elaborato nella seconda parte del dialogo, è del tutto assente nel resto dell'opera di Platone.

D, e THUCYD. III 82, 4). Per la σωφροσύνη come autocontrollo e dominio sulle passioni, cfr. anche *Euthyphr.* 6 C, *symp.* 196 C, *resp.* III 389 D, IV 430 E, 431 B, ecc. Sul concetto preplatonico di σωφροσύνη cfr. DE VRIES [1943]; TUCKEY [1951] pp. 5-17, NORTH [1947] e [1966]; WITTE [1970] pp. 10-24, ROSEN [1973]; GUTHRIE [1975] pp. 156-7; ANNAS [1985] pp. 118-24; CENTRONE [1997] pp. 38-45. Una preziosa messa a punto dei vari significati e delle possibili traduzioni di σωφροσύνη in ILDEFONSE [1997] pp. 170-1, che rinvia anche a GOSLING-TAYLOR [1982] p. 67, e a C.C.W. TAYLOR [1991] p. 123.

²⁸ Cfr. *Protag.* 329 C-330 A e 349 A-C, in cui si discutono i rapporti tra σοφία e σωφροσύνη, da ritenersi identiche in quanto entrambe si opposte ad un unico vizio, quello della ἀφροσύνη. *[cap. 5, p. 296]

²⁹ Cfr. SCHMID [1983].

Si tratta di problemi non semplici, che non si possono liquidare *tout court* affermando che il *Carmide* è un dialogo privo di una conclusione positiva proprio perché la conclusione negativa ha per Socrate carattere di definitività. Lungi dal contraddire tesi socratiche esposte in altri dialoghi, il *Carmide* confermerebbe invece che la domanda τί ἐστὶ ha lo scopo non di pervenire a una definizione, ma di mostrarne l'impossibilità e, insieme, l'inesistenza del suo oggetto³⁰. Né è sufficiente rilevare che, visti gli interlocutori del dialogo, il suo esito negativo sarebbe determinato dall'impossibilità di far teorizzare la moderazione dai futuri esponenti del regime dei Trenta³¹, e neppure arrovellarsi sulla critica della "conoscenza di sé" per evocare il fantasma di un'inverosimile polemica di Platone contro Socrate.

Anche il *Carmide* è un dialogo narrato da Socrate, il quale, reduce da Potidea³², si reca nella palestra di Taurea. Personaggi del dialogo, insieme a Socrate, sono Carmide e Crizia, entrambi legati da vincoli di parentela tra loro e con Platone, esponenti di spicco dell'aristocrazia ateniese e tra i protagonisti del regime oligarchico dei Trenta tiranni. La scelta di questi due interlocutori di Socrate attiene sicuramente all'intento apologetico del dialogo³³: come nel caso di

³⁰ RICCI [1971] pp. 35-48.

³¹ Cfr. WITTE [1970] pp. 39-46. SANTAS [1973] nota che tra le sette definizioni di σωφροσύνη date da Carmide e da Crizia mancano quella che identifica la σωφροσύνη con la moderazione e quella che la identifica con l'armonia tra ragione e appetiti: la prima manca proprio in ragione delle personalità e delle posizioni politiche di Carmide e Crizia; la seconda manca perché essa dovrebbe appartenere non a Carmide o a Crizia, ma a chi si trova vicino a Carmide, come provano le parole di Socrate in 154 C e in 155 D. Ma mentre le due definizioni della σωφροσύνη date da Carmide (come ἡσυχιότης e come αἰδώς) esprimono valori tipici del κόσμος aristocratico, quelle date da Crizia non hanno alcuna relazione con il carattere di Crizia e debbono essere esaminate in sé e per sé. Inoltre non appaiono correlazioni evidenti tra le varie definizioni ed è probabile che lo stesso Platone non avesse ancora un'idea chiara sulla σωφροσύνη (il che dà un significato "forte" all'aporia conclusiva). Altre due considerazioni sono suggerite dalla serie delle definizioni: la prima è che tutte hanno il grado di generalità abitualmente richiesto da Socrate; la seconda è che esse segnalano il passaggio da una definizione in termini di comportamento o di condotta ad una in termini di proprietà dell'anima (pp. 105-12).

³² Ma secondo LUCKHURST [1934], la battaglia di cui si parla è quella Spartano nel 429 a.C.: cfr. THUCYD. II 79.

³³ Su questo punto vedi TUCKEY [1951] pp. 2-5, SOLÈRE-QUEVAL [1993] p. 5, e CENTRONE [1997] pp. 74-7.

Alcibiade, le critiche mosse da Socrate alle loro idee dovevano far risaltare che i rapporti con questi due personaggi erano ben diversi da come avevano voluto dipingerli quei circoli democratici che avevano portato Socrate in tribunale.

Socrate, sedutosi vicino a Crizia, dopo aver raccontato la sua campagna militare, chiede notizie sulla situazione della filosofia ad Atene e s'informa se vi siano giovani che si segnalano per saggezza, per bellezza o per entrambe le cose insieme. È chiaro fin da ora che il vero tema posto all'inizio del dialogo da Socrate, presentato come la personificazione dell'ἀνδρεία in guerra e della σωφροσύνη in pace, è quello della φιλοσοφία, e non quello della σωφροσύνη, nella comune accezione³⁴.

In quel momento entra nella palestra Carmide; Socrate ne ammira la bellezza, esprimendo però al contempo il desiderio di metterne preliminarmente alla prova anche la bellezza dell'anima, se egli acconsentirà a dialogare. Crizia lo fa chiamare, facendogli dire che Socrate potrà guarirlo dal mal di testa che lo affligge. Carmide arriva, viene presentato a Socrate e a quel punto tutti cominciano a spingere il proprio vicino per fare posto al bel giovane e averlo seduto accanto a sé. Carmide si siede tra Socrate e Crizia, e Socrate avvia la discussione prendendo a pretesto il mal di testa del giovane: come prescrive la terapia di Zalmosside è impossibile curare la testa senza curare tutto il corpo ed è impossibile curare il corpo prescindendo dall'anima: l'anima si può curare con i bei discorsi che generano in essa la saggezza³⁵.

³⁴ Su tutto ciò cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 67-9.

³⁵ Su tutto ciò cfr. COOLIDGE [1993]. LAIN-ENTR'ALGO [1958], analizzando soprattutto il *Carmide* e le *Leggi*, ha sostenuto che Platone distingue nell'ἐπωδή tre elementi: il fattore magico, presente solamente nella medicina superstiziosa; il fattore razionale, che dà al contenuto il suo valore e fa dell'ἐπωδή un καλὸς λόγος, infine la disposizione nella quale il soggetto deve ricevere l'ἐπωδή perché essa sia efficace. Per quest'ultimo fattore l'ἐπωδή si apparenta all'εὐχή. Ogni ἐπωδή è un καθαρμός orale e ingenera σωφροσύνη. È messo così in luce il passaggio del significato di ἐπωδή dalle tradizionali procedure magiche, che Platone rifiuta, all'uso filosofico di purificazione dell'anima e di ristabilimento di una condizione di σωφροσύνη, considerata in un primo tempo come liberazione da ogni corporeità, ma in seguito come naturale armonia dei suoi costituenti razionali e irrazionali. Con ciò Platone avrebbe scoperto la "psicoterapia orale". SZLEZÁK [1988] pp. 207-15, ha invece interpretato la metafora medica alla luce della critica alla scrittura del *Fe-*

Crizia afferma che Carmide eccelle non solo per bellezza ma anche per saggezza e Socrate non se ne mostra stupito, conoscendone la nobiltà dei natali: se è così eccellente anche in saggezza, egli è veramente una creatura divina e perfetta e non avrà bisogno di sottoporsi agli incantamenti di Zalmosside o di Abari prima di prendere la medicina per il mal di testa. È dunque saggio Carmide? Di fronte a questa domanda Carmide è in aporia, parendogli inadeguate sia la risposta positiva che quella negativa; Socrate gli propone allora di avviare insieme la discussione su questo tema e Carmide accetta (156 D-158 E)³⁶.

A Socrate che gli chiede di dirgli che cosa sia la saggezza (σοφροσύνη) Carmide dà questa prima definizione: la saggezza è una certa calma dello spirito (ἡσυχιότης τις)³⁷, ed è definizione che si spiega se si pensa che il termine ἡσυχιότης indicava, nel linguaggio politico, l'atteggiamento opposto al bellicismo e all'imperialismo propri dell'ideologia democratica³⁸. Socrate la critica, intendendo ἡσυχιότης esclusivamente come "lentezza", e mostra come in tutta una serie di circostanze la saggezza (che non può non essere una cosa bella) sembri consistere piuttosto nella rapidità e nella prontezza³⁹

dro: il farmaco corrisponderebbe ai principi fondamentali della dottrina platonica, la cui somministrazione (cioè una trasmissione per iscritto) può risultare inutile se non è accompagnata dall'ἐπὶ δὴ (cioè dalla discussione orale).

³⁶ GIGON [1960] p. xxxvii ha notato che il pretesto con il quale Carmide viene attirato a discutere con Socrate ha senso solo presupponendo un precedente rifiuto; poiché di questo rifiuto non vi sono tracce in Platone, si dovrebbe pensare all'influsso di un ritratto di Carmide disegnato da un altro Socratico e del quale si conservano le tracce in un capitolo dei *Memorabili* di Senofonte (cfr. IV 2). Nel *Simposio* (222 A-B) Alcibiade annovera Carmide tra coloro che avevano frainteso l'eros di Socrate, scambiandolo per l'eros volgare.

³⁷ Su questa definizione cfr. TUCKEY [1951] pp. 18-9; DIETERLE [1966] pp. 154-65, ed ERLER [1987] pp. 281-9.

³⁸ Cfr. THUCYD. I 69, 4; 70, 8; 120, 3 ecc. Nelle parole di Archidamo in THUCYD. I 84, 1-3, la σοφροσύνη, fondata sull'αἰδώς (secondo la successiva definizione di Carmide), appare come una virtù tipicamente "spartana". Cfr. anche WITTE [1970] pp. 25-6 e 71-2, e GUTHRIE [1975] p. 165.

³⁹ Sul mutamento di senso del termine ἡσυχιότης cfr. ECKERT [1907] p. 64 sgg.; CLASSEN [1959] pp. 106-7, e DIETERLE [1966] pp. 157-62, con il quale non è da consentire quando osserva che anche in questo caso l'ἐλεγχος di Socrate si rivolge più ai singoli ὀνόματα isolati dal contesto, che non al senso complessivo del λόγος del suo interlocutore, e che è riconoscibile nella serie degli esempi addotti da

(come è stato rilevato, Socrate commette un paralogismo quando, 159 D, inferisce dalla bellezza sia della calma sia della rapidità, che la rapidità è calma⁴⁰).

Carmide dà allora una seconda definizione: la saggezza si identifica con il pudore (αἰδώς)⁴¹. Socrate critica anche questa: la saggezza, oltre che una cosa bella, deve essere anche una cosa buona, ma non sempre il pudore è cosa buona. La confutazione della σοφροσύνη come αἰδώς si può riassumere nei seguenti passaggi: (1) se qualcosa rende non buoni, non è un bene; (2) la saggezza rende sempre buoni; (3) la saggezza è sempre un bene; (4) il pudore talvolta non è un bene; (5) il pudore non è la saggezza⁴².

Infine Carmide avanza una terza definizione, che ha sentito da altri: la saggezza consiste nell'occuparsi ciascuno delle proprie cose (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Socrate insinua che la definizione provenga da Crizia, il quale però lo nega; ciò non influisce tuttavia sul proseguimento della discussione con Carmide, perché – come nota Socrate – importante non è l'autorità di chi afferma qualcosa, ma solo se l'affermazione è vera o meno (161 B-162 B)⁴³.

Su questa definizione e sulla sua attribuzione al Crizia storico si è molto discusso; l'idea in questione fa comunque parte, secondo

Socrate la tendenza a spingere sempre più avanti il mutamento di significato della definizione data, fino a portarlo al suo contrario. Questa confutazione può fare difficoltà a chi rammenti la discussione dei rapporti tra saggezza e coraggio nel *Politico* (306 A-307 C): coraggio e saggezza sono infatti parti della virtù e tuttavia esse appaiono opposte, dal momento che il coraggio sembra connesso con l'idea di agilità e di velocità, mentre la saggezza lo è con quello di tranquillità. Ma la coerenza non è da ricercare a ogni costo: la discussione dei rapporti tra saggezza e coraggio è adombrata, ma in senso contrario, anche nella *Repubblica* (VI 503 C-D). In effetti, se manca la conoscenza del bene, anche le virtù possono risolversi nei loro opposti. Anche SANTAS [1973] pp. 112-7, ha esaminato il dialogo tra Socrate e Carmide, osservando che, a parte alcuni errori formali, la sua conclusione è convincente, pur restando falsa da un punto di vista rigorosamente logico, perché Socrate non ha mostrato un solo caso nel quale ἡσυχία sia κακόν e non καλόν. Sulla confutazione operata da Socrate cfr. anche STEMMER [1992] pp. 80-92.

⁴⁰ Cfr. LUTOSLAWSKI [1897] pp. 203-6.

⁴¹ Su questa seconda definizione cfr. TUCKEY [1951] pp. 19-20; DIETERLE [1966] pp. 171-6, ed ERLER [1987] pp. 289-92.

⁴² Cfr. in proposito CENTRONE [1997] pp. 247-9 nota 35.

⁴³ Cfr. *Charm.*. Sulla terza definizione cfr. TUCKEY [1951] pp. 20-1; DIETERLE [1966] pp. 177-200, ed ERLER [1987] pp. 292-9.

Platone, della sapienza antica⁴⁴. Socrate ne inizia l'esame eliminando i sensi più ovvi e banali o, spezzettandola nei suoi elementi, ne analizza ciascuno mediante degli pseudo-equivalenti. La confutazione da lui fornita è tendenziosa in quanto intende la formula τὰ ἑαυτοῦ πράττειν solo nel senso di "produrre materialmente le cose proprie". Carmide, essendo in imbarazzo a proseguire la discussione, invoca l'intervento di Crizia. Quest'ultimo, che da tempo smania di mettersi in mostra, accetta immediatamente di prendere il posto di Carmide nella discussione⁴⁵.

Innanzitutto Crizia cerca di difendere la propria definizione, distinguendo tra "produrre" (ποιεῖν), che può essere sia bello che brutto, sia buono che vergognoso, "fare" (πράττειν), che è sempre bello e buono, e "lavorare" (ἐργάζεσθαι). L'interpretazione di Esiodo, di cui egli si serve, è chiaramente falsa, ma non lo è la distinzione tra πράττειν e ποιεῖν, che sarà sviluppata nella *Repubblica*. Socrate dichiara dapprima di aver udito simili distinzioni terminologiche da Prodicò e aggiunge tuttavia di concedere a Crizia di usare le parole che vuole, purché chiarisca a cosa si riferisce il nome che adopera.

⁴⁴ Sinonime sono le espressioni σκοπέειν τὰ ἑαυτοῦ di HEROD. I 8, 4, e τὰ οἰκεῖα πράσσειν in THUCYD. I 147,1. Con tutta probabilità, dunque, la definizione non risale a Crizia, come hanno invece sostenuto tra gli altri WILAMOWITZ [1919-20] II, pp. 63-4, e TUCKEY [1951] p. 20; cfr. in proposito CLASSEN [1959] pp. 99-102, che esprime dubbi in proposito, ed HERTER [1970] p. 76 n. 3 (anche per la bibliografia precedente), nonché *Tim.* 72 A, e *resp.* IV 433 B. Anche questa definizione della σωφροσύνη ha notevoli implicazioni politiche: il τὰ ἑαυτοῦ πράττειν si contrappone al fare molte cose, a quella πολυπραγμοσύνη che è tipica dell'incompetenza e della democrazia, cfr. *Charm.* 161 D; *Gorg.* 526 C; *resp.* IV 434 B-444 B, e ancora HEROD. III 15, 2; V 33, 4.

⁴⁵ Sul cambio di interlocutore dal punto di vista della struttura del dialogo, cfr. DIETERLE [1966] pp. 188-95, e BUCCELLATO [1963] pp. 551-3. SOLÈRE-QUEVAL [1993] pp. 18-22 ha messo in evidenza nel dialogo due strutture, che solo parzialmente coincidono, una visibile, basata sull'alternarsi degli interlocutori, e una latente, che si articola sulle definizioni discusse. Sulla figura di Crizia in questo dialogo cfr. le osservazioni di MÉRON [1979] pp. 98-110: «La caratteristica costante di questo personaggio, nel corso del dialogo, è la sua ostinazione a salvare la faccia con tutti i mezzi, senza mai penetrare nel cuore del problema. Il suo desiderio di dire sempre ciò che lo farà giudicare meglio per la nobiltà dei suoi punti di vista o per la sua abilità dialettica, lo trascina regolarmente a pronunciare parole che vanno al di là del suo pensiero (se ne ha uno) e a contraddirsi in breve tempo. Superficiale e incoerente, Crizia è un interlocutore non adatto ad una ricerca approfondita».

Saggezza è dunque “occuparsi di cose buone” (τῶν ἀγαθῶν πράξις)⁴⁶. Ma anche questa formulazione è giudicata insufficiente, perché non impedisce che si possa definire saggio anche chi fa cose buone inconsapevolmente: il passaggio dalla formula “fare le proprie cose” a quella “fare le cose buone” implica infatti che si sappia quali sono le cose buone, altrimenti si potrebbe – conseguenza evidentemente assurda – essere temperanti senza sapere di esserlo⁴⁷. Ci si aspetterebbe perciò che la formula venisse corretta in “conoscere le cose buone e farle” e se ciò non accade è perché questa nuova formula costituirebbe la definizione dell’intera virtù e non della sola temperanza. Crizia è così costretto ad abbandonare frettolosamente questa definizione (162 C-164 C).

Ciò ha creato problemi a tutti quelli che hanno in mente il fatto che nella *Repubblica*⁴⁸ la formula τὰ ἑαυτοῦ πράττειν è accettata da Platone, ma per indicare la natura non della σωφροσύνη, bensì della δικαιοσύνη; questa circostanza ha indotto alcuni a ritenere che non solo la giustizia ma anche la σωφροσύνη sia la virtù non di una parte, ma dell’anima intera, mentre altri hanno pensato che Platone sperimenti senza successo sulla σωφροσύνη definizioni che in seguito continueranno ad avere importanza nella sua filosofia, ma verranno trasferite ad altre virtù⁴⁹. Altra tesi⁵⁰ – con cui è in verità difficile consentire – è che, essendo inverosimile che Socrate sconfessi le sue idee o si contraddica, la posta in gioco sarebbe non il contenuto di queste definizioni, ma le argomentazioni con cui sostenerle; in un certo senso tutte le definizioni date nel dialogo sarebbero da ritenersi vere, mancando però ad esse quella giustificazione razionale che le innalzerebbe dal livello dell’opinione, sia pur vera, a quello della scienza.

A questo punto Crizia propone una nuova definizione: richiandosi al motto delfico, egli ora definisce la saggezza come cono-

⁴⁶ Questa è considerata da TUCKEY [1951] pp. 21-3 la quarta definizione della σωφροσύνη.

⁴⁷ Su questo punto cfr. SANTAS [1973] pp. 118-9; GUTHRIE [1975] pp. 165-8; ERLER [1987] pp. 299-303, e SOLÈRE-QUEVAL [1993] pp. 25-7 e 35.

⁴⁸ Cfr. IV 433 B-D. Sul confronto tra la formula τὰ ἑαυτοῦ πράττειν nel *Carmide* e nella *Repubblica* cfr. CENTRONE [1997] pp. 62-7 con la bibliografia ivi citata.

⁴⁹ SANTAS [1973] pp. 109-10.

⁵⁰ SOLÈRE-QUEVAL [1993] p. 35.

scienza di se stessi e dei propri limiti, τὸ γινώσκειν αὐτὸν ἑαυτὸν (164 C-165 B)⁵¹. Questa definizione della saggezza, presente anche nell'*Alcibiade I* (cfr. 130 E-131 D e 133 A-134 B) è criticata da Socrate: se la saggezza è conoscenza (γινώσκειν τι), essa deve essere una scienza determinata e deve essere competente intorno ad un determinato oggetto (ἐπιστήμη τις καὶ τινος); Crizia lo conferma asserendo: ἔστιν, ἑαυτοῦ γε. Ma come è possibile determinare il suo oggetto, lo scopo a cui mira e la sua utilità⁵²? Crizia contesta la validità di questa impostazione, perché essa presuppone il falso assunto che tutte le scienze siano eguali. Socrate allora la ripropone in questi termini: poiché ogni scienza ha un oggetto che è diverso dalla scienza stessa, qual è l'oggetto della saggezza, diverso dalla saggezza stessa, in quanto scienza? (165 B-166 B)⁵³.

La seconda parte del *Carmide*, che tratta della ἐπιστήμη ἐπι-

⁵¹ In questa definizione TUCKEY [1951] pp. 25-6 ha visto un'ambiguità di significato, perché altro è il conoscere se stessi (come oggetto autonomo) e altro è il conoscere il proprio comportamento: dal fatto che il saggio sappia come ha agito non consegue che il saggio conosca se stesso.

⁵² Che nella critica di questa definizione e di un modello di sapere unicamente orientato nel senso dell'introspezione sia presente addirittura una polemica antisocratica è stato sostenuto da HORNEFFER [1904], cui H. GOMPERZ [1906] obiettò che nel *Carmide* si trova in effetti una polemica contro una posizione socratica, e cioè contro la pretesa della conoscenza di sé e del sapere ciò che si sa e ciò che non si sa – pretesa che in *Charm.* 165 B-173 D viene mostrata non solo irrealizzabile, ma anche oziosa – ma che ciò non prova la presenza di una polemica contro Socrate: il postulato della conoscenza di sé, infatti, appare solo come una trasformazione della pretesa di τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (161 B) e questa viene spiegata (163 C-D) mediante le equazioni τὰ ἑαυτοῦ = τὰ οἰκεῖα = τὰ ἀγαθὰ e τὰ τῶν ἄλλων = τὰ ἁλλότρια = τὰ βλαβερὰ; tuttavia οἰκεῖον e ἁλλότριον sono termini caratteristici di Antistene, che sarebbe dunque quell'ignoto da cui Carmide ha udito la definizione di σοφροσύνη condivisa nel dialogo da Crizia (cfr. anche JOËL [1893] I, p. 356 n. 1 e 490). Anche se non si consente con la tesi di una polemica contro Antistene, va ribadito che il punto di vista di Platone non può essere antisocratico. Che in queste pagine del *Carmide* sia presente un motivo di insoddisfazione verso l'insegnamento di Socrate hanno comunque sostenuto anche TIELSCH [1970] pp. 360-413, e ANNAS [1985].

⁵³ Il passaggio logico dalla "conoscenza di se stessi" alla "scienza di se stessa" ha causato molte perplessità negli interpreti; per una rassegna delle opinioni moderne cfr. intanto TUCKEY [1951] pp. 33-7, 107-8; ROSENMEYER [1957]; OEHLER [1962] pp. 107-8; WELLMAN [1964]; DIETERLE [1966] pp. 217-9 e nn. 1-4; WITTE [1970] pp. 1-9; EFFE [1971] p. 204 nota 5; MARTENS [1973] pp. 11-16 e

στήμης (165 C 4-175 D 5) si inserisce nella discussione più vasta che opponeva tra loro i socratici su questo punto⁵⁴. Si tratta in effetti di un tutto relativamente sistematico, centrato sulle riflessioni sulla conoscenza: qui viene fissata la distinzione tra la “conoscenza di se stessi e delle altre conoscenze” e le scienze particolari, distinzione che non si trova in altri dialoghi platonici, dove, invece, si fanno distinzioni tra vari generi di scienze o arti speciali.

Si prepara così il passaggio alla nuova definizione di Crizia (passaggio che è stato giudicato illegittimo da chi ha cercato di lasciare fuori della confutazione della nuova definizione la nozione, indubbiamente socratica, del “conosci te stesso”): la saggezza, sola tra le scienze, è scienza di se stessa e delle altre scienze (ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἐαυτῆς). Quindi, aggiunge Socrate, essa sarà scienza non solo di quello che si sa, ma anche di quello che non si sa, non solo scienza delle scienze, ma anche scienza dell’ignoranza. È possibile una tale scienza? E di quale utilità potrà mai essere? In primo luogo si tratterebbe di un caso del tutto atipico, poiché non esistono una vista, un udito, un desiderio, una volizione, ecc. che siano tali solo di sé e delle altre viste, uditi, desideri, volizioni, ecc. (166 E-168 B). Ricorrendo ancora ad analogie, ma assai meno stringenti, Socrate mostra che ciò che è maggiore di se stesso deve essere, nello stesso tempo, anche minore; che la vista, per poter vedere se stessa, dovrebbe essere colorata e che l’udito, per poter udire se stesso, dovrebbe essere sonoro. Allo stesso modo, anche la scienza, per poter conoscere se stessa, dovrebbe possedere le stesse caratteristiche del suo oggetto. Ma quali siano queste caratteristiche nel *Carmide* non si dice⁵⁵.

49-51; ERLER [1987] pp. 305-19; CENTRONE [1997] pp. 67-74. Sul punto in questione cfr. anche CAMBIANO [1971] pp. 107-11.

⁵⁴ Si vedano in proposito ARNIM [1914] pp. 109-23; EFFE [1971], secondo il quale la polemica di Platone sarebbe rivolta contro l’*Alcibiade* di Eschine di Sfetto; PHILLIPS [1989]; per la letteratura precedente cfr. le indicazioni date da DIETERLE [1966] p. 205 note 4 e 5, per suo conto contrario a vedere una tale polemica; si veda infine SSR IV p. 590 n. 19.

⁵⁵ Cfr. in generale le analisi di SCHIRLITZ [1897] p. 466 sgg.; di FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 68 (che rinvia all’occhio dell’anima in *symp.* 219 A, e *resp.* VII 533 D); di TUCKEY [1951] pp. 41-2 e l’appendice IV, pp. 115-6; di DIETERLE [1966] pp. 236-45, e di ERLER [1987] pp. 319-40.

Come sia possibile che la conoscenza sia conoscibile e che cosa voglia dire esattamente la formula platonica ἐπιστήμη ἐπιστήμης sono questioni molto dibattute dagli interpreti, che su questo terreno si sono mostrati capaci delle più notevoli sottigliezze ermeneutiche: il termine ἐπιστήμη è stato infatti di volta in volta interpretato nel senso di “conoscenza”, di “sapere”, di “consapevolezza”, di “scienza”, e di conseguenza la formula ἐπιστήμη ἐπιστήμης è stata spiegata nei modi più diversi⁵⁶. Il problema di fondo consiste nello stabilire se quella dell’ἐπιστήμη ἐπιστήμης sia una concezione propria di Platone (cioè un aspetto della conoscenza di sé) oppure un punto di vista sofistico che Platone vuole confutare. Se poi questa scienza della scienza implichi un’identità di soggetto e oggetto è ancora un’altra questione. Alcuni ritengono che qui la conoscenza della conoscenza includa la conoscenza di sé, perché colui che è saggio non ignorerebbe di esserlo (cfr. *Charm.* 164 A); quindi, se la saggezza è scienza, colui che è saggio sa di sapere, ha cioè scienza della sua scienza; si è pensato pure che molte delle ambiguità potrebbero essere eliminate tenendo presente il fatto che è sempre Socrate a interpretare le varie formulazioni fornite da Crizia per definire la temperanza⁵⁷.

Socrate stesso, ad ogni modo, trae la conclusione di non essere capace di provare che una tale scienza di se stessa esista e chiede proprio a Crizia di farlo (168 B-169 C). Poiché anche Crizia resta imbarazzato, Socrate, per far procedere la discussione, passa a esaminare un ulteriore problema: se una tale scienza sia utile. Una scienza che sia scienza solo di se stessa e delle altre scienze potrà solo dire: *che* si sa o *che non* si sa, ma non *quel* che si sa o *quel che non* si sa, perché ciò può essere stabilito solo dalle singole scienze (169 C-170 C). Ne risulta di conseguenza che la saggezza non saprà distinguere i singoli competenti nelle varie scienze particolari da quelli che non lo sono; in altri termini, essa saprà tutt’al più che il medico è scienziato, ma non di cosa è scienziato, perché ogni scienza viene definita non solo per il fatto di essere una scienza ma anche per il fatto di essere una scienza determinata di un oggetto determinato. La saggezza saprà

⁵⁶ Un quadro delle interpretazioni circa questo punto si trova in TUCKEY [1951] pp. 42-54, e in CENTRONE [1997] pp. 35-7 e soprattutto pp. 51-5. Cfr. anche DYSON [1974] pp. 106-11.

⁵⁷ Cfr. SANTAS [1973], e anche SOLÈRE-QUEVAL [1993] pp. 30-6.

solo distinguere i saggi da coloro che non lo sono: si troverà cioè in una situazione esattamente identica a quella di tutte le singole scienze particolari (170 D-171 C)⁵⁸. Si è perciò pensato che con questo argomento Platone intenda sostenere l'impossibilità che la scienza positiva e le sue applicazioni si sostituiscano alla moralità⁵⁹. Questa conclusione, tuttavia, non convince pienamente, perché nel caso in esame non si tratta di una scienza particolare, ma di quella scienza che si identifica con la virtù. In generale, a chi ha sostenuto l'interpretazione ora ricordata è sfuggita la duplicità implicita del significato di scienza (contemplativa e pratica); ciò ha portato erroneamente a ritenere che Socrate neghi la possibilità di una scienza che sia scienza di se stessa e delle altre scienze⁶⁰.

⁵⁸ Questo punto è stato particolarmente discusso dalla critica: DIETERLE [1966] p. 259 sgg., approvato da HERTER [1970] p. 74, ha osservato che ciò che Socrate argomenta in questo passo dipende strettamente da quanto mostrato in precedenza; Herter, esaminando ciò che Socrate dice in 171 C, si è spinto oltre: «Di modo che, se la saggezza è semplicemente scienza di scienza e di ignoranza (ἐπιστήμης ἐπιστήμη μόνον ἐστὶν καὶ ἀνεπιστημοσύνης), essa sarà necessariamente incapace di distinguere (διακρίναι) il medico che conosce la sua arte (τέχνη) da quello che non la conosce, ma semplicemente finge o è convinto di conoscerla, e sarà incapace di distinguere chiunque altro tra quelli che conoscono una scienza (τῶν ἐπισταμένων), qualunque cosa sappiano, tranne chi sia compagno della sua stessa arte (ὁμότεχνος), come nel caso di tutti gli artigiani (δημιουργοί)». In questo brano è presente un passaggio dall'astratto (σῶφροσύνη) al concreto (σῶφρων) come soggetto di διακρίναι, che non è raro nei dialoghi platonici (cfr. ROSENMEYER [1957]), ma la cui importanza non deve essere né liquidata come una sofisteria né sopravvalutata come un'anticipazione di concezioni moderne (per le varie tesi in proposito cfr. la rapida rassegna fatta dallo stesso Herter alle pp. 76-8); in realtà, tale passaggio non pone alcun serio problema né si tratta di una nuova o più precisa definizione rispetto a quella già posta sotto l'autorità dell'oracolo del ficio; si tratterebbe piuttosto di una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, poiché il σῶφρων appartiene al mondo sensibile e la σῶφροσύνη al mondo ideale.

⁵⁹ Cfr. MOREAU [1939] pp. 113-39.

⁶⁰ Certamente difficile da condividere la posizione di STEFANINI [1949] I, pp. 193-201, il quale, rifiutando la tesi di Natorp (cfr. *infra*, nota 62), sostiene che la «scienza senza oggetto» del *Carmide* postulerebbe l'esistenza delle idee «come assoluto intellegibile e contenuto di questa scienza». Questa tesi, già formulata da Arnim, si ritrova anche con differenti sfumature in altri due studi italiani, quello di SCIACCA [1950], che vede in queste pagine platoniche, come già avevano fatto Schirlitz (*infra*, nota 62) e Natorp, una prima intuizione del concetto di autocoscienza e del problema dell'unità di soggetto e oggetto; e quello di MASARACCHIA

La saggezza, dunque, non potendo sapere quel che si sa e quel che non si sa, sembra inutile; ma non si potrebbe comunque sostenere che essa è utile perché rende più agevole l'imparare? (171 D-172 C). Socrate resta perplesso prima di impostare il problema. Anche concedendo per un momento la definizione ora criticata della saggezza (e la metafora qui usata da Socrate è quella del sogno), resta ancora da dimostrare che vivere secondo scienza sia la condizione per essere felici (173 A-D). Ma ancora una volta il problema si ripropone: quale scienza è la condizione per vivere felici? Certo non quella del calzolaio o del tessitore e via dicendo, giacché il vivere felici è l'oggetto della scienza del bene e del male, la quale però, essendo scienza di qualcosa e non di se stessa, non può identificarsi con la saggezza, che dunque non sarà di alcuna utilità. Socrate a questo punto riepiloga le difficoltà e constata la conclusione negativa della discussione, malgrado le molte concessioni non giustificate fatte alla tesi in esame (173 D-176 A). Carmide andrà a scuola da Socrate, che manifesta un'ironica rassegnazione.

Come già si accennava, il problema che, in generale, ha maggiormente tormentato la critica è l'interpretazione da dare alla sezione (164 C-173 A) in cui è discussa la definizione della saggezza come "scienza di se stessi", con i successivi passaggi alla "scienza di se stessa e delle altre scienze" e alla "scienza di ciò che si sa e di ciò che non si sa". Il passaggio dalla "conoscenza di sé" alla "scienza di se stessa" è stato giudicato da molti o un grossolano errore o un sofisma; oppure si è pensato che, non trovandosi al di fuori del *Carmide* nei dialoghi nessun'altra indicazione che il concetto del sapere di sapere sia condiviso da Platone, questa sezione del dialogo sia una sorta di *hors d'oeuvre*, irrilevante per il vero scopo del dialogo – che è quello di trovare la definizione della σοφροσύνη – e tuttavia interessante per gli sviluppi della logica platonica⁶¹.

Tra coloro che hanno invece riconosciuto maggiore dignità filo-

[1950] pp. 161-80, per il quale il fatto che la "scienza della scienza" risulti priva di contenuto dipenderebbe dal fatto che Platone non ha ancora scoperto il mondo delle idee, che costituirà appunto l'oggetto di questa scienza suprema o filosofia.

⁶¹ La prima tesi è di SCHLEIERMACHER [1804-10], la seconda di BONITZ [1886a] pp. 243-53. Con Bonitz concordano BECKER [1879], e SCHÖNBORN [1884].

sofica alle nozioni elaborate in questa parte del *Carmide*, alcuni sostengono che Platone sarebbe giunto a una prima intuizione del concetto di autocoscienza e del problema dell'unità di soggetto e oggetto; la nozione di scienza della scienza farebbe presagire l'idea di una conoscenza intesa come autoriflessione assoluta e anticiperebbe la dottrina aristotelica del pensiero di pensiero⁶²; altri, rilevando l'incompatibilità di questa nozione con l'idea – a più riprese esposta nei dialoghi – secondo cui la conoscenza è sempre conoscenza di un oggetto, sono giunti a concludere che la sezione in esame del *Carmide* non esporrebbe idee di Platone o rappresenterebbe addirittura una tappa del distacco di Platone da Socrate⁶³. Ipotesi diversa è che invece, poiché il controllo del sapere proprio e altrui coincide per Platone con la capacità critica della dialettica, le critiche mosse da Socrate alla nozione di σοφοσύνη intesa come “conoscenza di ciò che si sa e di ciò che non si sa” non possono esprimere il punto di vista platonico e vanno spiegate diversamente: la scienza della scienza è assimilabile alla riflessione dell'anima su se stessa, dunque alla conoscenza di sé, mediante la quale essa giunge alla conoscenza delle idee, ed è dunque una nozione genuinamente platonica⁶⁴. Ancora diversamente si è sostenuto⁶⁵ che le difficoltà sollevate nel dialogo possano essere risolte se si interpreta l'ἐπιστήμη nel senso di un *knowing how*, di un “saper fare”, cioè secondo il significato che il termine aveva sin dai tempi omerici: si tratta di vedere se è possibile conoscere determinati aspetti funzionali della mente. In altre parole, la questione centrale del *Carmide* rappresenterebbe un aspetto del problema dell'autocoscienza, e in questo senso non vi sarebbe diversità tra conoscere il conoscere e conoscere se stessi; il problema sarebbe allora, non già se il soggetto conoscente possa essere oggetto di conoscenza, ma se il suo atto di conoscere possa essere oggetto di un suo atto di conoscere. Tutto ciò è da mettere in relazione con uno dei problemi

⁶² Cfr. SCHIRLITZ [1897]; NATORP [1903] pp. 23-99, secondo il quale nel *Carmide* vi sarebbe la scoperta della forma universale della scienza, quale coscienza da una parte e determinazione del contenuto dall'altra; OEHLER [1962] pp. 103-12; GLOY [1986]. Una rassegna delle principali interpretazioni si trova in TUCKEY [1951] pp. 33-7, DIETERLE [1966] pp. 217-9 e nn. 1-4, e MARTENS [1973] pp. 49-51.

⁶³ Cfr. TIELSCH [1970] pp. 360-416; MCKIM [1985], e ANNAS [1985].

⁶⁴ Cfr. ERLER [1987] pp. 170-212.

⁶⁵ Cfr. WELLMAN [1964].

più importanti per Platone: l'insegnabilità della virtù. Se la virtù è conoscenza, come è possibile sapere che si possiede questa conoscenza? Con ciò la questione centrale del *Carmide* equivarrebbe alla domanda se un uomo possa sapere di essere virtuoso.

Va comunque notato che, a parte le eccezioni già viste, il carattere socratico di questo dialogo è stato sempre tenuto fermo dalla maggioranza della critica, che si è domandata quale possa essere l'insegnamento da trarre dalla sua conclusione aporetica⁶⁶. Si è così ipotizzato, o che il *Carmide* non sia un dialogo completamente negativo, figurando tra le sue acquisizioni positive la concezione della divisione del lavoro e l'idea che l'essenza della virtù risieda nella conoscenza dei fini della vita; oppure, come nel caso di Pohlenz⁶⁷, che la sua aporeticità derivi dal fatto che Socrate critica punti di vista altrui, dimostrandoli insostenibili; è dunque il Socrate elenctico quello sulle cui tracce Platone procede, come risulta da 166 C. Quello proposto in questo passo non sarebbe un vero e proprio scetticismo, ma un indicazione della direzione nella quale deve essere cercata la soluzione (come risulta chiaramente anche da 173 A-174 C). Sarebbe quindi insostenibile la tesi che in questo caso – e in tutti gli altri dialoghi giovanili – Platone non presenti nessuna soluzione positiva, perché non sarebbe realmente in grado di offrirla; sussiste invece un'evidente affinità tra ciò che è detto circa il sapere ciò che si sa e ciò che non si sa (167 A) e il sapere di non sapere di Socrate nell'*Apologia*⁶⁸, benché con una fondamentale differenza: il *Carmide* parla della totalità del sapere, che è proprio solo degli dei, mentre l'*Apologia* parla del sapere che è raggiungibile dall'uomo, appunto il sapere di non sapere. Il confronto con l'*Apologia* proverebbe in tal modo quanto sia priva di

⁶⁶ E mentre un preannuncio di motivi più schiettamente platonici aveva cercato di ritrovarvi LUTOSLAWSKI [1897], pp. 203-4, il tema del rapporto tra il tentativo di definire una singola virtù e la più generale conoscenza del bene e del male è ottimamente analizzato in RAEDER [1905] pp. 97-9, il quale ha inoltre sostenuto che l'inesperienza di Platone è rivelata dal fatto che egli non si accorge di far recitare a Socrate le lodi di se stesso (176 B); la più sottile bravura dimostrata nel *Protagora* (361 D-E: le lodi sono ironicamente sottolineate dal Sofista) mostrerebbe la posteriorità di questo dialogo. Cfr. inoltre STENZEL [1917b] pp. 10-2 e 172-4.

⁶⁷ POHLENZ [1913] pp. 40-56.

⁶⁸ Questo motivo, già evidenziato da Pohlenz, è stato ripreso anche da TUCKEY [1951] pp. 65-73, e GIGON [1960] p. lxii.

senso, e dunque non intesa seriamente, l'ulteriore questione posta da Socrate, se una tale scienza sia possibile e utile. Ma, ad esempio secondo Arnim, Platone non avrebbe potuto porre il problema di un oggetto proprio della scienza, diverso da quello dell'opinione (in *Charm.* 167 C-168 A), se non avesse già concepito, al momento della composizione del dialogo, la dottrina delle idee. Di conseguenza, sarebbero evidenti anche i rapporti tra questo concetto di scienza e la dottrina dell'anamnesi.

Considerando il *Carmide* intrinsecamente unitario nella sua struttura argomentativa, si è anche ritenuto possibile trarre una definizione positiva della σοφροσύνη, purché si parta dalle due definizioni nelle quali è presente il termine ἀγαθόν, e cioè ἡ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις ed ἐπιστήμη ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ: la definizione in questione, del tutto coerente con i propositi educativi e con le idee etico-politiche di Socrate, sarebbe allora “fare il bene con la conoscenza che è bene”⁶⁹. Analizzando a fondo l'ultima sezione del dialogo, è stato sottolineato⁷⁰ che i punti significativi sono da individuarsi non tanto nelle articolazioni della struttura formale quanto nelle sue pieghe, in cui frequenti sono le ambiguità. E la prima ambiguità è quella implicita nel termine di ἐπιστήμη: Crizia, infatti, intenderebbe sempre e volutamente ἐπιστήμη come conoscenza e non, al modo di Socrate, come scienza, onde sarebbe solo per sofistico amore delle antitesi se egli, dopo aver detto che tutte le altre ἐπιστήμαι hanno qualcos'altro e non se stesse come oggetto, aggiunge non già – come ci aspetteremmo – che la σοφροσύνη ha come oggetto se stessa e non altro, ma che è scienza delle altre scienze, stabilendo così un parallelismo verbale tra le due parti dell'antitesi.

Si è insistito altresì⁷¹ sul fatto che, per comprendere adeguatamente il dialogo, l'attenzione deve essere volta sia all'aspetto “materiale” (cioè dei contenuti) del procedimento critico-confutativo, sia a quello “formale” (cioè della correttezza o equivocità semantica o sintattica). Anzi, è soprattutto l'aspetto materiale, ossia la somma di comportamenti e la condotta di vita a cui le definizioni proposte si

⁶⁹ Questa è la tesi proposta da TUCKEY [1951] pp. 91-106, che ha rielaborato uno spunto di Schirlitz.

⁷⁰ Cfr. TUCKEY [1951] pp. 27-90.

⁷¹ Cfr., per l'interpretazione che segue, BUCCELLATO [1963].

riferiscono, che il discorso platonico ha di mira, sia facendole enunciare da personaggi “qualificati”, sia motivandone il rifiuto. In tutto il gruppo di dialoghi di cui il *Carmide* è eminentemente rappresentativo è questa prospettiva πολιτική che integra e inquadra la dinamica dell'*actio* λογική. Quanto poi alla questione se la conclusione del dialogo sia problematica o negativa, essa è stata giudicata senz'altro negativa per ciò che concerne la prima parte (Socrate-Carmide) e problematica per ciò che concerne la seconda parte (Socrate-Crizia), perché, se è dubbio che il tema della *scientia scientiarum* sia platonico, certamente platonico è quello di una *scientia princeps*, che Platone identifica con la dialettica.

L'interpretazione “esoterica”⁷², infine, prende le mosse dalla paradossalità della conclusione drammatica del dialogo: Carmide si converte all'insegnamento di Socrate con una dedizione quasi religiosa, mentre Socrate si dichiara un “cattivo ricercatore”: οἷομαι [...] ἐμὲ φαῦλον εἶναι ζητητὴν (175 E cfr. anche 176 A) *[cap. 1, p. 84]. Se la ricerca fosse rivolta esclusivamente all'oggetto, allora la sua conclusione negativa dovrebbe indurre a ritenere esatto il giudizio che Socrate pronuncia su di sé e immotivata la conversione di Carmide; ma se la ricerca è orientata verso l'interlocutore, allora la decisione di Carmide è giusta: la ricerca di Socrate è quella del dialettico, che va in cerca di un interlocutore adatto, introducendo nel discorso solo quel tanto di conoscenza che è utile allo scopo. Carmide è il discepolo; Crizia, che insegna a Carmide una definizione appresa da Socrate, è ad un tempo maestro e discepolo, e altrettanto lo è Socrate, maestro degli altri due e discepolo del Trace da cui ha appreso l'incantesimo. Dunque Socrate in questo dialogo non si rivela immediatamente come il dialettico, come colui che “sa” che la dialettica, in quanto scienza dell'anima, delle Idee e del Bene, può conoscere e fondare se stessa come scienza in forza del suo aggancio al Principio (ἀρχή); egli parla piuttosto di un “grande uomo” (169 A), come il solo capace di dire queste cose di “maggior valore”. Se non si deve proiettare solo nel futuro la presenza del “grande uomo”, acquista un significato del tutto nuovo la metafora iniziale del farmaco: il farmaco corrisponde alle proposizioni essenziali della teoria platonica

⁷² SZLEZÁK [1985] cfr. [1988] pp. 190-216.

dei principi, paragonabili a una compatta “medicina” dell’anima, ma proprio per questa loro essenzialità suscettibili di venir fraintese se comunicate a chi non è in possesso di una salda formazione filosofica; la loro “sommministrazione” senza l’incantesimo, cioè senza quella “comunanza di vita lunga e duratura” con il maestro-dialettico, che sola genera l’autentica saggezza filosofica, può risultare dannosa, come dannosa è la diffusione scritta dei principi supremi della filosofia, secondo quanto stabilito nella parte finale del *Fedro*.

Di fronte alla molteplicità delle interpretazioni ricordate, occorre ribadire l’opportunità di cercare di inquadrare gli argomenti sviluppati nel *Carmide* all’interno del processo di formazione di specifiche istanze della filosofia platonica, radicate sul terreno del socratismo, anziché considerarli anticipazioni di nozioni successive o più moderne oppure da vagliare mediante strumenti concettuali senz’altro raffinati, ma certamente ancora estranei all’orizzonte di Platone. Si deve allora notare che nel *Carmide* l’aporeticità è determinata dall’intrecciarsi, assai complesso, di un duplice ordine di difficoltà: da un lato l’impossibilità di definire la virtù della σοφροσύνη, come saggezza pratica, prendendola in esame di per sé, come se essa fosse una virtù particolare diversa dalle altre e prescindendo dalla virtù in generale; dall’altro l’impossibilità di identificare la σοφροσύνη con la σοφία, cioè con il puro conoscere, senza che – di conseguenza – vada del tutto perduto l’aspetto pratico, cioè l’utilità, di questa “scienza”. Ciò si riflette nella struttura stessa del dialogo, le cui prime definizioni considerano soprattutto l’aspetto etico della σοφροσύνη, mentre le ultime si concentrano in particolare sull’aspetto epistemologico della σοφροσύνη-σοφία. Nel *Carmide* viene chiarito a fondo il punto fondamentale che non si dà “scienza in generale”, ma solo “scienza determinata di un oggetto determinato” (ἐπιστήμη τις καὶ τινός), con la conseguenza di una piena eterogeneità tra la scienza e il suo oggetto (cfr. 166 A-B). È evidente che, se la scienza con la quale conosciamo il bene deve postulare il suo oggetto, l’ἀγαθόν, come qualcosa di diverso dalla scienza stessa e come qualcosa di oggettivo e di reale (τί τῶν ὄντων), il cui permanere identico a se stesso è ciò che solo può garantire la permanente validità della scienza stessa, allora è definitivamente compromessa l’identità della σοφροσύνη con quella ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν di cui parlava il *Protagora*, e non solo per l’avvenuta scissione tra teoria e prassi, ma anche perché non

è più possibile tener fermo il concetto di una “scienza-virtù in generale”.

È nel *Lachete*, però, che i nuovi problemi hanno una più chiara impostazione⁷³. Il *Lachete*, dialogo diretto, presenta inizialmente Lisimaco e Melesia, i quali, dopo aver invitato Nicia e Lachete (due comandanti militari, che svolsero un ruolo di primo piano durante la seconda fase della guerra del Peloponneso) ad assistere a un saggio di *oplomachia*, chiedono loro consiglio circa l'educazione dei propri figli, Aristide e Tucidide⁷⁴, e in particolare circa l'educazione all'arte marziale. Nicia e Lachete accettano e propongono concordemente di far partecipare alla discussione anche Socrate, elogiato da tutti i presenti tanto come educatore quanto come uomo d'armi (178 A-181 C)⁷⁵.

⁷³ La “parentela” del *Lachete* e del *Carmide* è stata spesso sottolineata: NATORP [1903] p. 20 li chiamò “fratelli gemelli” e “quasi gemelli” li chiamò MUTSCHMANN [1911] p. 474; cfr. anche POHLENZ [1913] p. 56, e GIGON [1960] pp. xix-xxiii, il quale ha messo in evidenza – oltre a elementi strutturali e scenici (il fatto, ad esempio, che dalle pagine di Platone non risulti nulla del ruolo giocato nelle vicende politiche ateniesi da Lachete e da Nicia o da Carmide e da Crizia farebbe pensare che Platone abbia preso queste figure non dalla realtà storica, ma da una più antica letteratura socratica) – che entrambi si occupano solo per una parte della virtù cui sono dedicati. Cfr. anche SPRAGUE [1973], che considera la prima parte del *Lachete* come un'introduzione a tutti i dialoghi sulla virtù, e SZLEZÁK [1988] p. 217. Questa circostanza ha fatto discutere la critica sull'identificazione dell'obiettivo fondamentale del dialogo, se cioè esso sia costituito dalla definizione del coraggio (Bonitz); o se, invece, la discussione del coraggio sia solo il pretesto per una semplice esposizione del metodo (Croiset); se esso sia costituito dalla riduzione di tutte le virtù a conoscenza (Zeller) o dall'unità delle virtù (Horn); se esso invece sia costituito principalmente dal desiderio di difendere Socrate (Wilamowitz) o di discutere il problema dell'educazione (Friedländer, cfr. anche BUFORD [1977], il quale ritiene che, contrariamente all'opinione generale, il tema centrale del *Lachete* non sia il coraggio ma l'educazione in generale e più precisamente la scelta di un consigliere di educazione; il *Lachete* risulterebbe coerente solo se interpretato in questo modo) o di porre un rimedio alla crisi di Atene (Hinske): per un primo panorama cfr. SHOREY [1903] p. 15 n. 77; O'BRIEN [1967] n. 8 a pp. 117-8, e GUTHRIE [1975] pp. 130-1.

⁷⁴ Su tutti questi personaggi cfr. DORION [1997] pp. 15-20, e 74-9 sulla questione del titolo.

⁷⁵ Sulle idee di Nicia e di Lachete circa il combattimento in armi e sul loro concetto di μάθημα cfr. ERLER [1987] pp. 182-5. La datazione della scena del dialogo è da collocare tra il 424 a.C. (anno della battaglia di Delo, ricordata nel dia-

Tutto ciò sembrerebbe preludere a una discussione sul coraggio bellico, ma, come Socrate non mancherà di precisare, ciò che è in questione è l'educazione in generale dei giovani, rispetto alla quale la competenza nell'arte marziale è inutile; e ricordiamo in proposito come nell'*Apologia* (21 B-22 E) Socrate non contestasse la competenza tecnica di artigiani, politici e poeti, ma denunciassse la loro presunzione di derivare da questa loro competenza un "sapere" anche in altri campi.

Socrate accetta di dire la sua opinione, ma solo dopo che Nicia e Lachete, più anziani, avranno detto la loro. Per primo parla Nicia in favore della scienza dell'esercizio delle armi come parte dell'educazione dei giovani e a lui risponde Lachete: è dubbio che la scienza delle armi sia veramente una scienza e che faccia parte dell'educazione, altrimenti gli Spartani non l'avrebbero trascurata. Nessuno dei maestri d'armi si è mai distinto in guerra e a conferma Lachete porta un episodio in cui era rimasto ridicolmente coinvolto Stesileo, cioè proprio il maestro d'armi al cui saggio hanno appena assistito. È dubbio, quindi, che questa scienza sia utile.

Socrate è invitato a intervenire e a dichiarare se è a favore della tesi di Nicia o di quella di Lachete. È stato notato, in proposito, che il *Lachete* è uno dei pochi dialoghi in cui Socrate sia chiamato ad affrontare un problema non posto da lui⁷⁶. Secondo Socrate, la questione sul tappeto è tale da non poter essere decisa a maggioranza: occorre invece affidarsi al parere di un esperto, e più precisamente di un esperto di ciò rispetto a cui si indaga quel che si indaga; dunque di un esperto dell'anima dei giovani (84 D-186 A). Naturalmente in questa parte è stata vista una implicita polemica contro il sistema democratico⁷⁷.

Per quanto lo riguarda, Socrate simula una totale ignoranza sull'argomento: egli non ha avuto maestri (da giovane era troppo povero

logo) e il 418 a.C. (anno della battaglia di Mantinea, nella quale Lachete morì): cfr. GUTHRIE [1975] pp. 125-6, e DORION [1997] p. 22. Molto diversa, rispetto al *Carmide*, è anche la presentazione di Socrate: cfr. DIETERLE [1966] pp.142-3, e STOKES [1986] pp. 37-41, che ha osservato come il merito fondamentale riconosciuto a Socrate per farlo partecipare alla discussione sia proprio il coraggio mostrato in guerra.

⁷⁶ Cfr. GRENET [1956] p. 122 sgg., e VICAIRE [1963] p. 27.

⁷⁷ Cfr. DIETERLE [1966] pp. 32-56, e anche STOKES [1986] p. 59.

per pagare i Sofisti) né è riuscito da solo a diventare esperto; esorta perciò Lisimaco a chiedere conto a Nicia e Lachete della loro sapienza, di come se la siano procurata (quali siano stati i loro maestri o se l'hanno trovata da sé), di quali attestati si possano valere. Lisimaco, accettando questa impostazione, gira la proposta a Nicia e Lachete. Nicia si pronuncia sul metodo socratico di discutere: chiunque parli con Socrate è alla fine indotto, volente o nolente, a dare conto di sé e del modo come ha trascorso la sua vita; Lachete, per parte sua, osserva che se colui che parla è degno degli argomenti di cui discute, egli lo ascolta volentieri, altrimenti può dare addirittura l'impressione di odiare i discorsi; perciò, pur non avendo avuto ancora esperienza dei discorsi di Socrate, accetta di buon grado di discutere con lui perché ne conosce i comportamenti meritori (186 A-189 B). *[cap. 4, p. 215] Giustamente si è sottolineato un certo parallelismo tra la figura di Lisimaco e quella di Cefalo nel primo libro della *Repubblica*⁷⁸.

Socrate inizia dunque la discussione con Lachete e con Nicia per venire incontro al desiderio di Lisimaco e Melesia: ma più che cercare i maestri e chi è stato da loro reso migliore, è opportuno e forse anche preliminare cercare di definire quella virtù che con la sua presenza rende migliori le anime dei giovani (189 D-E)⁷⁹. L'opportunità suggerisce, tuttavia, di non esaminare tutta la virtù nel suo insieme, ma solo una sua parte, quella che riguarda l'esercizio delle armi. Che, proponendo di esaminare non tutta la virtù, ma solo una sua parte, e cioè il "coraggio" (ἀνδρεία), Socrate non esprima una propria convinzione (che sarebbe in contrasto con quella espressa nel *Protagora*), ma solo si adegui, per il momento, al comune modo di considerare le cose⁸⁰ è provato dal fatto che alla fine del dialogo il coraggio, come virtù particolare, risulterà indefinibile.

Invitato da Socrate a dire che cosa sia il coraggio, Lachete propone una prima definizione: coraggio è restare fermi al proprio po-

⁷⁸ FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 38-41, che riprende questo spunto da Ast e da Bonitz.

⁷⁹ Cfr. su questo passo, GRISWOLD [1986] pp. 184-5, e DORION [1997] pp. 40-1.

⁸⁰ Cfr. DIETERLE [1966] pp. 50-1, ed ERLER [1987] p. 186 nota 12. Che nel passaggio da ἀρετή ad ἀνδρεία vi sia una certa arbitrarietà, consentita però dall'uso linguistico greco, ha sottolineato FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 41, cfr. anche STOKES [1986] pp. 44-8; DORION [1997] p. 42.

sto. Socrate critica questa definizione facendo notare che è possibile, come fanno gli Sciti, combattere coraggiosamente muovendosi, indietreggiando e addirittura fuggendo (si noti che Lachete stesso riconosce a Socrate di aver tenuto un comportamento coraggioso, proprio combattendo mentre si ritirava). E poiché non si tratta solo del coraggio in guerra, ma in tutte le circostanze della vita, è necessaria un'altra definizione (190 E-191 E)⁸¹. Dopo che Socrate ha cercato di chiarire ciò che intende per definizione di qualcosa – l'indicazione di ciò che rimane identico in una più o meno grande varietà di situazioni – Lachete prova allora a formularne una seconda: il coraggio non è altro che una certa forza d'animo. Ma, se il coraggio è anche una cosa bella, neppure questa definizione è sufficiente: bisognerebbe aggiungere, secondo Socrate, che tale forza d'animo sia accompagnata da intendimento (φρόνησις). Ma anche con questa aggiunta non si raggiunge lo scopo, perché in alcuni casi quanto più intendimento uno possiede, tanto meno coraggioso può essere definito. Lachete dichiara di non riuscire a esprimere quel che intende per coraggio e lascia il posto a Nicia nella discussione (192 A-194 C)⁸².

A sua volta, Nicia offre una sua prima definizione: riprendendo un'idea che ha già sentito da Socrate e cioè che ogni uomo è buono nelle cose che sa e cattivo nelle cose che non sa, Nicia definisce il coraggio come una scienza, e più precisamente come la scienza delle cose da temere e di quelle da osare (ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ θαρρα-

⁸¹ Su questa definizione del coraggio cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 43, DIETERLE [1966] pp. 56-69, ed ERLER [1987] pp. 186-92, il quale fa notare che la definizione di Lachete converge con l'atteggiamento di Socrate in *apol.* 28 D, e che Socrate ha dato prova di coraggio anche fuggendo (per esempio nella battaglia di Delio: cfr. *Lach.* 181 B e *symp.* 220 E).

⁸² Su questa seconda definizione cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 43-4; DIETERLE [1966] pp. 69-101; ERLER [1987] pp. 192-9, e STEMMER [1992] pp. 93-6. Alla tesi, sostenuta da DETEL [1973], secondo cui le argomentazioni più importanti con le quali sono contraddette le definizioni contenute nella prima parte di *Lachete*, *Carmide* ed *Eutifrone* sono fondate su un ricorrente schema confutatorio e sul presupposto che in ciò che dice l'interlocutore sia implicita una equivalenza estensionale dei termini (per esempio καρτηρία e ἀνδρεία), sono state mosse, sul piano logico-formale, serie obiezioni (cfr. GRAESER [1975]), sulle quali però non è possibile soffermarsi in questa sede. Cfr. anche PASSALOGLOU [1983] a proposito di *Lach.* 192 B 8-193 D 10.

λέων), in guerra e in tutte le altre circostanze⁸³. Lachete dissente nettamente da Nicia (194 C-195 B), e in questo dissenso è da vedere l'eco di un dibattito sulla natura del coraggio che ci è testimoniato anche da Tucidide⁸⁴. Nicia argomenta che non gli esponenti delle singole scienze sanno cosa sia da temere o no, ma solo coloro che sanno cosa sia meglio o peggio in generale. Cioè gli indovini?, domanda Lachete. Nicia si limita a rispondere negativamente e viene accusato dal suo interlocutore di voler nascondere il proprio imbarazzo. Lachete cede la parola a Socrate, perché continui a discutere anche a suo nome (195 B-196 C). E Socrate osserva che non è da tutti conoscere che cosa sia da temere e che cosa no; non solo, ma tra gli animali, tutti privi di conoscenza, non sarà possibile distinguere i coraggiosi dai paurosi. E Nicia risponde:

«io non chiamo coraggiosi (ἀνδρεία) né le belve né alcun altro essere che non tema i pericoli per ignoranza, ma li chiamo privi di paura (ἄφοβον) e stupidi (μῶρον). [...] No, ma credo che l'assenza di timore (τὸ ἄφοβον) e il coraggio (τὸ ἀνδρεῖον) non siano la stessa cosa. E sono dell'opinione che coraggio (ἀνδρεία) e preveggenza (προμηθία) siano di pochissimi uomini, mentre la temerarietà (θρασύτης), l'audacia (τόλμη) e l'impavidezza sconsiderata (τὸ ἄφοβον μετὰ ἀπρομηθείας) siano di moltissimi uomini e donne, bambini e fiere. Gli esseri che tu e la gente chiamate coraggiosi (ἀνδρεία) io li chiamo temerari (θρασέα), invece quelli di cui parlo io sono riflessivi (φρόνιμα)» (197 A-C).

Dopo alcune battute polemiche tra Lachete e Nicia, Socrate cerca di far proseguire la discussione e chiede: quali sono le cose da temere? Quelle che incutono timore; e incutono timore non i mali passati o quelli presenti, ma solo quelli futuri:

«SOCR.: Noi consideriamo dunque temibili le cose che ci incutono timore, rassicuranti quelle che non ce lo incutono; ma riteniamo altresì che non siano i mali accaduti e nemmeno quelli presenti che incutono timore, bensì quelli futuri: il timore, infatti, è l'attesa di un

⁸³ Su questa prima definizione di Nicia cfr. FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 44-8; DIETERLE [1966] pp. 101-18, e DORION [1997] pp. 55-63.

⁸⁴ THUCYD. II 87, II 89 e II 40, 3: cfr. KORNITZER [1915], e DE ROMILLY [1980].

male che sta per accadere; o non sembra anche a te, o Lachete? – LACH.: Assolutamente, o Socrate. – SOCR.: Tu allora, o Nicia, ascolta come la pensiamo: noi chiamiamo temibili le cose future che sono cattive, incoraggianti quelle che o non sono cattive o sono buone; dici anche tu che le cose stanno così, o diversamente? – NIC.: Così, anch'io. – SOCR.: E chiami coraggio la scienza di queste cose? – NIC.: Certamente. – SOCR.: Consideriamo ancora un terzo punto, per vedere se tu sei della nostra opinione. – NIC.: Quale? – SOCR.: Te lo dirò. A me e Lachete sembra dunque che la scienza, rispetto a tutte quelle cose di cui è scienza, sia non già diversa per il passato, cioè conoscenza di come accadde; diversa per il futuro, e cioè conoscenza di come potrebbe accadere e di come accadrà ciò che non è ancora accaduto, ma sempre la stessa. [...] E tu, o Nicia, sei d'accordo con noi che, riguardo alle medesime cose, medesima è la scienza che comprende le cose future, quelle presenti e quelle passate? – NIC.: Sì, anche a me sembra così, o Socrate. – SOCR.: Dunque, ottimo uomo, il coraggio è la scienza delle cose temibili e di quelle rassicuranti, a quel che dici; o no? – NIC.: Certamente. – SOCR.: abbiamo tuttavia convenuto che le cose temibili sono mali futuri e che le cose rassicuranti sono beni futuri. – NIC.: Senza dubbio. – SOCR.: Ma una medesima scienza concerne le medesime cose, sia future che di qualsiasi altro tempo. – NIC.: È così. – SOCR.: Quindi il coraggio non è soltanto scienza delle cose temibili e di quelle rassicuranti: nel novero dei beni e dei mali, infatti, essa non comprende soltanto quelli futuri ma anche quelli presenti e quelli passati, in ogni tempo, come tutte le scienze. – NIC.: Sembra. – SOCR.: Quindi, o Nicia, tu ci hai indicato con la tua risposta solo una terza parte del coraggio, mentre noi ti chiedevamo che cosa è il coraggio tutto intero. E ora poi, come sembra, secondo il tuo ragionamento, il coraggio è scienza non soltanto delle cose temibili e di quelle non temibili, ma piuttosto di tutti i beni e di tutti i mali in tutti i tempi. [...] E credi tu che manchi di saggezza o di giustizia o di pietà colui che sappia riconoscere con prudenza le cose temibili e quelle non temibili, rispetto agli dèi e agli uomini e che sappia procacciarsi tutti i beni conoscendo il giusto modo di comportarsi rispetto ad essi? [...] Non è dunque una parte della virtù (μόριον ἀρετῆς) ciò di cui tu ora hai parlato, ma la virtù tutta intera» (198 B-199 E).

Ma questa definizione del coraggio come “scienza delle cose che sono da temere e di quelle che non sono da temere” (che pure era coerentemente accolta come conclusiva sia nell'*Apologia* sia nel *Protagora*) entra in crisi e termina nell'aporia in funzione di una ulteriore e inevitabile determinazione intellettualistica del concetto di scienza, che, in quanto cognizione di ciò che è eterno, si contrappone al

mondo della volontà e del desiderio, rivolto soltanto verso il futuro. Non quindi, come abbiamo visto, scienza dei beni e dei mali futuri dovrebbe essere il coraggio, ma del bene e del male in generale, di ciò che è bene e male nel passato, nel presente e nel futuro. In tal modo però il coraggio – che è solo una parte della virtù – verrebbe a identificarsi con tutta la virtù. Non si è ancora trovato, quindi, che cosa sia il coraggio (199 C-200 A)⁸⁵.

Come per altri dialoghi platonici, si è molto discusso il problema dell'unità del *Lachete*; se infatti la particolare considerazione di cui il coraggio è fatta oggetto negli scritti di Platone si spiega agevolmente pensando che, nella comune opinione, tale virtù sembra essere quella che maggiormente prescinde dal sapere e dalla scienza, si deve ricordare che solo una parte del *Lachete* è dedicata al tema del “coraggio”. Ci si è dunque interrogati a lungo, quali siano il vero obiettivo e il filo conduttore del dialogo: la definizione del coraggio o la riduzione di tutte le virtù a conoscenza o il tema dell'unità delle virtù⁸⁶? o ancora l'intento di difendere Socrate⁸⁷? o quello di discutere il problema dell'educazione per porre un rimedio alla crisi di Atene⁸⁸? Si è anche ipotizzato che la discussione sul coraggio sia solo

⁸⁵ Anche nel *Lachete* HORNEFFER [1904] ha individuato una polemica contro Socrate (su ciò cfr. H. GOMPERZ [1906] pp. 526-7), e una posizione simile ha sostenuto STEFANINI [1949] I, pp. 39-47, vedendo nel dialogo una critica alla tesi socratica che riduce il coraggio alla virtù generale e questa alla scienza: questa tesi, quasi un “eleatismo morale”, costituirebbe la premessa per arrivare alla posizione megarica. La tesi di una polemica contro l'intellettualismo socratico è stata ripresa recentemente da DORION [1997] pp. 60-3. Altri hanno pensato a una polemica diretta piuttosto contro i Socratici: JOËL [1893-1901] II, p. 147 e [1906], seguito da TRUBETZSKOI [1905] (su costoro cfr. H. GOMPERZ [1912] pp. 463-8), e da WILAMOWITZ [1919-20] I, p. 184 n. 1, pensò ad Antistene, al quale attribuiva la definizione del coraggio come ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων. Su diverse basi questa tesi è stata sostenuta da DE LAGUNA [1934], il quale ha notato che Platone nel *Lachete* affida la difesa della tesi socratica a Nicia, le cui capacità argomentative sono evidentemente assai scarse; in ciò sarebbe da vedere un'intenzione polemica contro Antistene, contro i Socratici e, in generale, contro tutti coloro che si rifacevano a Socrate senza comprenderne le dottrine.

⁸⁶ Per una precisa messa a punto delle principali tesi della critica moderna a proposito di questi temi, sui quali non posso soffermarmi, cfr. DORION [1997] pp. 65-74.

⁸⁷ Cfr. WILAMOWITZ [1919-20] I, pp. 181-4.

⁸⁸ Cfr. A.E. TAYLOR [1926] pp. 57-64; SHOREY [1933] pp. 106-12 e 483-6;

il pretesto per l'esposizione di un particolare metodo. Il vero scopo del dialogo sarebbe quello di mostrare: (1) che in ogni questione proposta si può sostenere il pro e il contro senza pervenire a una dimostrazione rigorosa; (2) che per studiare un problema complesso bisogna ridurlo ai suoi termini semplici, tali da poter essere definiti esattamente; (3) che per definire esattamente un oggetto non è possibile limitarsi a indicare alcune caratteristiche particolari prese a caso, ma neppure è sufficiente individuare un aspetto più generale ma privo di specificità⁸⁹. Il dialogo sarebbe un "modello" di dialettica socratica, che si articola fondamentalmente in tre momenti: una definizione risulta infatti confutata (i) perché il medesimo caso citato si rivela, in altra situazione e da un altro punto di vista, non esemplificativo del *definiendum* cercato (*et idem non*); (ii) perché anche l'opposto della definizione proposta può essere accolto (*et oppositum*); (iii) perché la definizione proposta si adatta anche ad altri casi (*et alia*)⁹⁰.

Dalla stragrande maggioranza della critica moderna il *Lachete* è comunque riconosciuto come appartenente al gruppo dei dialoghi socratici⁹¹, e uno dei principali argomenti fatti valere in tal senso è il rifiuto della tesi che il coraggio sia una parte della virtù: la definizione del coraggio come "scienza delle cose temibili e delle cose non temibili" è infatti respinta sulla base del fatto che questa scienza viene alla fine a coincidere senz'altro con la "scienza dei beni e dei mali", mentre all'inizio si era ritenuto che il coraggio fosse solo una parte

FRIEDLÄNDER [1930] =[1964] pp. 38-49, secondo il quale il vero oggetto del dialogo è non tanto la definizione del coraggio quanto il problema dell'educazione: un tema, questo, su cui ha particolarmente insistito GAISER [1959] pp. 111-20, che ha esaminato in particolare la scena iniziale e quella finale del dialogo nel quadro dei canoni della letteratura protrettica e parenetica. Il riferimento alla situazione di Atene è sottolineato da HINSKE [1968].

⁸⁹ Cfr. A. CROISSET [1921] II, pp. 85-9.

⁹⁰ Per il primo caso cfr., ad esempio, *Hipp. Maior* 289 B sgg.; per il secondo vedi la prima definizione di coraggio nel *Lachete*; per il terzo cfr. *Euthyphr.* 6 D. Su tutto ciò cfr. GOLDSCHMIDT [1947b] pp. 39-43, DIETERLE [1966] p. 61 sgg., TELLE [1975] p. 6 sgg., GUTHRIE [1975] pp. 130-4, ed ERLER [1987] p. 189 nota 18.

⁹¹ Cfr. ad esempio POHLENZ [1913] pp. 23-39. Tesi analoghe hanno sostenuto PENNER [1973b] p. 61, IRWIN [1977] p. 302 n. 61, ed ERLER [1987] pp. 117-8. Successivamente PENNER [1992] ha ribadito la sua tesi rispondendo alle obiezioni di VLASTOS [1973], e di KRAUT [1984] pp. 258-62.

della virtù. E a che cosa miri Platone potrebbe risultare dall'affermazione, fatta apparentemente senza intenzione (191 D)⁹², secondo cui il coraggio riguarda anche la lotta contro i propri desideri e le proprie passioni, che suggerisce l'idea che l'ἀνδρεία non può essere diversa dalla σωφροσύνη e quindi la tesi dell'unità della virtù.

Riguardo alla confutazione dell'ultima definizione si registrano però significative divergenze tra gli studiosi; non tutti, infatti, concordano sull'idea che la tesi da rigettare sia quella che concepisce il coraggio come parte dell'ἀρετή. La critica mossa da Socrate alla definizione del coraggio data da Nicia è apparsa a molti sorprendente, perché quella medesima definizione è apertamente sostenuta e difesa da Socrate stesso nell'*Apologia*⁹³, nella parte finale del *Protagora* e sarà ripresa ancora nella *Repubblica*. Molti critici si sono limitati a registrare questo contrasto, né i tentativi di soluzione sono stati sempre persuasivi: non è convincente l'idea di una polemica di Platone contro la tesi socratica che riduce il coraggio alla virtù in generale e questa alla scienza, che – debitrice di un'impostazione generale non verosimile in sé – è nel caso specifico insostenibile, dal momento che lo stesso Platone, come si è detto, riprende nella *Repubblica*⁹⁴ la tesi criticata nel *Lachete*, sia pure in un contesto diverso. Né convince l'ipotesi che nel dialogo sia già contenuta una definizione del coraggio, che dovrebbe risultare dalla sintesi delle opposte definizioni date da Lachete e da Nicia e sarebbe atta a salvaguardare la specifica differenza della ἀνδρεία dalle altre virtù; la definizione del coraggio come φρόνιμος καρτερία, data da Lachete, se messa in relazione con quella di Nicia, per cui il coraggio è scienza del bene e del male, porterebbe alla definizione cercata e condivisa anche da Socrate, e cioè che esso è «costanza appoggiata sul sapere morale»: tale definizione non implica, infatti, una negazione dell'intellettualismo etico e neppure il riconoscimento di altri fattori motivazionali oltre la conoscenza; la perseveranza nella quale si fa consistere il coraggio non è una componente caratteriale né una motivazione extraintellettuale, ma piuttosto il riconoscimento della bontà del fine da perseguire, il risultato

⁹² Su ciò cfr. ERLER [1987] p. 189 nota 18.

⁹³ Cfr. *apol.* 29 B-C e 39 A-B, e MÉRON [1979] pp. 192-210, per una rassegna delle opinioni.

⁹⁴ Cfr. *resp.* IV 429 A-430 C.

di un calcolo dei piaceri e dei dolori⁹⁵. Ma si è replicato⁹⁶ che una tale definizione pecca, come quella di Nicia, di eccessiva generalità, in quanto individua la natura della virtù in generale, non le caratteristiche distintive del coraggio.

Secondo altre interpretazioni⁹⁷, Platone accetta sia la tesi iniziale che il coraggio sia una parte della virtù, sia la definizione finale del coraggio come scienza del temibile. Deve esserci allora una fallacia logica all'interno dell'argomento finale; questa consisterebbe nel passaggio dalla tesi che il temibile riguarda solo le cose future a quella secondo cui il coraggio, in quanto scienza, deve concernere sia il passato, sia il presente, sia il futuro e dunque coincide con la scienza del bene e del male. In realtà dalle tesi iniziali si potrebbe dedurre solo che il coraggio presuppone la conoscenza del bene e del male, ma non che con essa coincide: Nicia non avrebbe compreso che la teoria socratica dell'unità delle virtù significa che tutte le virtù sono compresenti in una stessa persona, non che esse sono tutte identiche tra loro.

A una soluzione più soddisfacente del problema mi pare si possa arrivare verificando se la definizione data da Nicia nel *Lachete* sia proprio identica a quella data da Socrate nel *Protagora*. Nicia infatti, riecheggiando la sinonimica di Prodicò, ribadisce quella distinzione tra "coraggioso" e "temerario", che invece Socrate respinge. E proprio questa distinzione vanifica quell'identità di virtù e scienza che è invece il punto centrale della prospettiva socratica. Inoltre nel *Protagora* la definizione è accolta perché omogenea alla tesi dell'unità della virtù; nel *Lachete* essa è invece respinta proprio perché pretende di essere la definizione di una sola parte della virtù.

Quanto al problema della posizione del *Lachete* rispetto agli altri

⁹⁵ Questa tesi era stata sostenuta da BONITZ [1886c].

⁹⁶ Cfr. ZELLER [1922] p. 599 n. 1. Alle osservazioni di Zeller ha cercato di rispondere – non molto persuasivamente – BONITZ [1886] p. 216 n. 1, che discute anche le tesi di BECKER [1880], e di CRON [1881], il quale è sostanzialmente d'accordo con Zeller. Cfr. anche HAUSENBLAS [1884], VON KLEIST [1892], CHRIST [1895], e HOFFMANN [1903]. La tesi di Bonitz è stata variamente ripresa anche da SHOREY [1903] p. 15; da O'BRIEN [1963] pp. 139-40 e [1967] pp. 113-7; da HÖRBER [1968] p. 102 e da altri: cfr. DORION [1997] pp. 61-2 e 63 n. 89.

⁹⁷ Cfr. VLASTOS [1973] pp. 266-9. Una buona esposizione dei problemi sollevati dalla critica moderna a proposito della definizione del coraggio data da Nicia è in CENTRONE [1997] pp. 95-115, con la bibliografia ivi citata.

dialoghi, a fronte della tesi secondo cui il *Protagora*, ponendo il problema dell'unità della virtù in generale, concluderebbe la serie dei dialoghi dedicati alle singole virtù, come "parti" della virtù in generale⁹⁸, appare più persuasiva l'idea che il *Protagora*, elaborando la tesi dell'unità della virtù in generale, nella quale si risolvono compiutamente tutte le virtù particolari, preceda tutta la serie dei dialoghi dedicati alle singole virtù, i quali quindi, proprio per le tesi sostenute nel nostro dialogo, non possono non terminare nell'aporia e nel fallimento del tentativo di definire le singole virtù, ciascuna presa per sé⁹⁹.

⁹⁸ L'anteriorità del *Lachete* rispetto al *Protagora* è stata sostenuta, tra gli altri, da LUTOSLAWSKI [1897] pp. 205-7 (ma si noti che l'indice stilometrico, fissato da Lutoslawski come base per la cronologia è identico per i due dialoghi: 0.07, rispetto a 0.12 per il *Gorgia*: cfr. p. 162 sgg.); da RAEDER [1905] p. 110 sgg.; da POHLENZ [1913] p. 94 n. 1 e p. 112 n. 1; da MAIER [1913] cfr. [1943-4] I, p. 135 n.1; da JAEGER [1933-47] cfr. [1936-59] II, pp. 158-9, 174-5, 177 sgg., 193 e 195; da FESTUGIÈRE [1946]; da STEIDLE [1950] (per il quale il *Lachete* sarebbe addirittura il primo dei dialoghi di Platone, nel quale la polemica contro i Sofisti è ancora subordinata alla funzione educatrice del dialogo nel seno dello Stato ateniese e alla fiducia in una riforma della politica attraverso l'educazione); da GAUSS I 2 [1954] pp. 75-92 e 145 (il quale considera il *Lachete*, composto subito dopo l'*Apologia* e il *Critone*, il primo dei dialoghi sulla virtù, per la sua forma più primitiva e più impacciata); da GALLI [1953] = [1958] pp. 178-82; da DIETERLE [1966] p. 32 (che ritiene si tratti forse della prima opera di Platone); da A. HERMANN [1972] pp. 21-6; da ILDEFONSE [1997] pp. 9-10 (che dà ulteriori ragguagli bibliografici), oltre naturalmente a quegli autori che, come Taylor, Stefanini e altri, ritengono il *Protagora* addirittura posteriore al *Gorgia*. Favorevoli all'anteriorità del *Protagora* si sono invece dichiarati, tra gli altri, ARNIM [1914] pp. 24-34; FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] pp. 47-8; GIGON [1946] p. 145; VLASTOS [1994a] pp. 109-26, e DORION [1997] pp. 23-4, 57-63 e 159-60. Su questo tema e sui personaggi del dialogo cfr. anche GUTHRIE [1975] pp. 124-6. Sui rapporti tra *Lachete* e *Protagora* cfr. THESLEFF [1982] pp. 46-52.

⁹⁹ Oltre che da Schleiermacher, questa tesi è stata argomentata, tra gli altri, da NATORP [1903] pp. 18-23, da ARNIM [1914] pp. 24-37, da WILAMOWITZ [1919-20] pp. 183-5, da FRIEDLÄNDER [1930] = [1964] p. 48 e, soprattutto, da CALOGERO [1937b] pp. xviii-xx. Cfr. anche VLASTOS [1994] pp. 109-26. È però certamente errato vedere confermata questa tesi da una pretesa esiguità di sostanza filosofica del *Protagora* o dal vedere presente nei sei esempi di φρόνιμος καρτερία elencati da Socrate in polemica con Lachete, che sarebbe ridicolo ricondurre al coraggio, proprio il punto di vista espresso nel *Protagora*, e cioè l'enunciazione dell'identità di bene e piacere e della scienza metretica. Né, a favore della tesi contraria, sembra avere molto peso il diverso giudizio espresso nei due dialoghi sugli uomini

Ciascuno di questi dialoghi, come si è già detto, si articola in un identico schema: messo di fronte di volta in volta ai vari “competenti” nelle singole virtù, Socrate confuta via via le varie “definizioni” proposte, senza che l’analisi riesca a concludersi con una “definizione” valida e positiva della virtù presa in esame. Ciò spiega perché abbiano conclusione aporetica anche le singole trattazioni della φιλία nel *Liside*, del καλόν nell’*Ippia Maggiore*, dell’antinomia ἀληθές-ψεῦδος nell’*Ippia minore*, sebbene, a rigore, non si tratti sempre di una virtù vera e propria, e per quanto la struttura di questi dialoghi sia alquanto diversa.

A favore dell’anteriorità del *Protagora* ci pare determinante il fatto che i dialoghi dedicati alle singole virtù raggiungano tappe più avanzate in quel processo di intellettualizzazione e di rielaborazione del socratismo che aprirà la via alle più originali posizioni platoniche, mentre, al tempo stesso, la loro aporeticità risulta più comprensibile se si presuppone come già acquisita la riduzione (operata nel *Protagora*) delle singole virtù alla virtù in generale e l’identificazione di quest’ultima con la scienza del bene e del male, unico e supremo orientamento tanto nella teoria quanto nella prassi¹⁰⁰: tesi che appunto risulta negativamente dalla riconosciuta impossibilità di “definire” le singole virtù, ciascuna presa per sé. Si apre così una contraddizione evidente tra una volontà-desiderio rivolta solo al futuro e una scienza del bene che deve poter valere tanto per il passato e il presente quanto per il futuro, ed essere fondata su un’eterna identità con se stesso del suo oggetto, cioè del bene; un motivo di evidente ispirazione melissiana e del tutto estraneo al socratismo, che giocherà un ruolo fondamentale negli sviluppi successivi dell’ontologia platonica e in particolare nella scissione tra mondo del divenire (sensibile) e mondo dell’eterna identità (ideale). Si tratta di un tema il cui svi-

politici: mentre nel *Lachete* si parla dell’attività politica come di un immischiarsi nei fatti altrui a detrimento degli interessi della propria famiglia, nel *Protagora* si sostiene invece che l’attività politica non impedisce una buona educazione dei figli; su questa base si è sostenuto che la minore ripugnanza verso la politica implicherebbe una maggiore distanza di tempo dal regime dei Trenta e dalla morte di Socrate: cfr. GALLI [1953] = [1958] pp. 178-82.

¹⁰⁰ Sul carattere “apparente” dell’aporia nella quale concludono il *Lachete* e l’*Eutifrone* cfr. DORION [1997] pp. 9-14, che insiste anche sulle analogie strutturali tra i due dialoghi.

luppo è osservabile in vari dialoghi. Così, ad esempio, è fondamentale nel pensiero socratico l'esigenza morale della "coerenza", di tener fermo a quanto convenuto, di "permanere" nelle *ὁμολογίαι* già stabilite, qualora non intervenga qualche ragione di grande importanza che induca a modificarle. È il motivo del "permanere" (*μένειν*) di quanto convenuto che abbiamo visto ricorrere con tanta insistenza nel *Critone*.

Abbiamo già parlato, in particolare nel capitolo precedente, dell'esigenza di una garanzia stabile e permanente dei valori morali e delle *ὁμολογίαι* connaturata alla posizione socratica. Nel *Lachete* questa aspirazione non può essere soddisfatta pienamente, dovendo i valori morali riferirsi solo a una parte della serie temporale (il futuro, il *faciendum*) mentre l'*ἐπιστήμη* con cui si identificano deve poter vivere in ogni tempo. Viene dunque acquisendo sempre maggiore importanza un'istanza platonica: sul piano del *διαλέγεσθαι* lo sforzo di tener fermo a quanto convenuto inclina a trasformarsi nel ricorso a colui che sa, il quale, in quanto competente, risponde "sempre" la stessa cosa, cosicché la realtà designata da quell'*ὄνομα* su cui verte la domanda dovrà di per sé essere sempre la stessa. Con ciò si acuisce ancor più quella crisi del socratismo che troverà la sua massima espressione nel *Gorgia*.

CONCLUSIONE

LA DIALETTICA PLATONICA NEI DIALOGHI DELLA TRANSIZIONE

Nei dialoghi giovanili Platone appare fortemente impegnato in una problematica largamente riconducibile a quella del suo maestro. E ciò è perfettamente spiegabile, se si pensa alla necessità, che Platone dovette avvertire, a seguito della condanna e della morte di Socrate, di far rivivere i tratti fondamentali della sua figura umana e della sua filosofia. È ragionevole pensare che di questa operazione risenta il modo in cui Platone aderisce (sia pure in una sua personale rielaborazione) a un nucleo storicamente genuino del pensiero socratico, e che invece le successive divergenze rappresentino approdi originali di una consapevole revisione critica.

Il progressivo allontanarsi di Platone dal suo socratismo giovanile ci ha permesso di ricostruire concretamente la via che porta dal “dialogare” (διαλέγεσθαι) socratico alla “dialettica” (ἡ διαλεκτικὴ τέχνη o δύναμις) platonica: un percorso decisivo per cogliere nella loro specificità l’uno e l’altra ed evitare indebite sovrapposizioni. Nell’analisi dei dialoghi giovanili sono dunque emersi i non pochi elementi che possono aiutare a comprendere i motivi della svolta platonica, che si manifesta con piena evidenza nei dialoghi del cosiddetto “periodo di transizione”: *Gorgia*, *Menone*, *Cratilo* ed *Eutidemo*.

Il *Gorgia* è il documento più importante di come avvenga la messa in crisi e il conseguente distacco dalle posizioni più schiettamente socratiche: nell’ambito dell’equazione di virtù e scienza, tipica di Socrate, l’ispirazione intellettualistica si fa sempre più preponderante, e si produce quello iato tra il mondo del conoscere e il mondo della prassi, a cui il primo viene contrapposto come mondo della contemplazione libera da istinti e da passioni.

Dopo la discussione con Gorgia, che, come si è sottolineato, è

condotta ancora nei binari del più autentico socratismo, l'intervento di Polo, la cui brusca drammatizzazione è il preludio necessario ai successivi sviluppi tematici, mette in evidenza tutti i problemi etico-politici che la trattazione della retorica presupponeva ma lasciava ancora sullo sfondo. Socrate, assunta la parte per lui meno appropriata di colui che risponde, afferma innanzi tutto che la retorica non è τέχνη, ma ἐμπειρία (e questo prelude al tema della "competenza" del retore) e subito dopo aggiunge che essa è volta a produrre in noi χάρις ed ἡδονή, con tutte le implicazioni morali che saranno rese manifeste più avanti. Cosicché, nella contrapposizione di κολακεία e τέχνη e di retorica (parte della κολακεία) e giustizia (463 A-466 A)¹, la κολακεία è presentata come tale che non si preoccupa affatto del "meglio" (βέλτιστον), ma è attratta solo da ciò che è sommamente "piacevole" (ἡδιστον), corteggia l'ignoranza (ἄνοια) e la inganna, tanto da apparire cosa di grandissimo valore (464 D)².

Alla sfrontata affermazione di Polo, quindi, che il retore, grazie alla sua capacità persuasiva, può dominare nella città, soddisfare i suoi piaceri e fare tutto ciò che vuole e tutto ciò che gli piace, Socrate cerca ancora di opporre il suo argomento dell'attraenza del bene. La retorica è "contraffazione", "adulazione", e, dunque, apparenza. E apparente è anche il potere dei retori, giacché, se fanno il male non fanno ciò che vogliono (ὁ ἄν βούλωνται), essendo soltanto il bene oggetto della volontà, e se fanno ciò che piace loro (ὁ ἄν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι), lo fanno perché lo credono il loro bene, senza in realtà sapere che cosa è bene e quindi senza sapere propriamente ciò che fanno. Solo chi conosce il bene è saggio e solo chi è saggio è veramente sapiente, giusto e felice, mentre l'ingiusto è sempre infelice, sia che paghi il fio della propria colpa sia che sfugga al castigo, e nel secondo caso è ancora più infelice, perché commettere ingiustizia è più brutto e quindi più dannoso che patirla.

La formula ὁ ἄν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι richiama quella socratica οὐδεὶς ἐκὼν ἐξαμαρτάνει, ma in un senso alquanto diverso, perché – scissa dall'altra ὁ ἄν βούλωνται, implica una separazione

¹ Su questo passo e sul confronto con l'*Adversus sophistas* di Isocrate cfr. DODDS [1959a] pp. 224-5.

² Cfr. anche *Gorg.* 465 A, dove ritorna il motivo della sua incompetenza; su ciò cfr. DODDS [1959a] pp. 228-30.

dell'oggetto della volontà (il bene) dall'oggetto del desiderio (il piacere)³. Non solo, ma in 466 E è ribadita l'impossibilità di designare come "bene" un comportamento basato su un βέλτιστον che consegua da un mero "sembrare" e non da un νοῦν ἔχειν; in effetti il "bene" è oggetto proprio del βουλευεῖν, e tutto il resto è mezzo per raggiungere questo fine: si vuole sempre il bene, ma ci si può ingannare nel giudicare che cosa esso sia⁴.

L'ultima parte del *Gorgia* è invece una vera e propria lotta tra le tesi morali socratiche e il radicale immoralismo di Callicle. Callicle ammette che Gorgia e Polo sono stati messi in difficoltà da Socrate, e tuttavia solo perché hanno avuto ritegno a dire tutto quel che pensavano, ma – visto che Socrate questo ritegno non ha – di lì in avanti le cose andranno diversamente (482 C-E): una sorta di avvertimento drammatico, da parte di Platone, che contro l'attacco frontale di Callicle la concezione socratica è inadeguata e insufficiente e che dunque occorrerà andare oltre Socrate per trovare argomenti di una ben più efficace "apologia" (484 C-486 D)⁵.

E infatti, reagendo all'apparente paradossalità della tesi cui Socrate aveva condotto Polo (l'unico uso giusto della retorica è quello di far sì che gli amici paghino la pena e i nemici la evitino, se si vuol fare un bene ai primi e un male ai secondi), Callicle irrompe con veemenza nella discussione, per sostenere la totale contrapposizione di φύσις a νόμος, che implica che chi è per natura più forte ha maggiori diritti, deve avere di più e può trasgredire impunemente qualsiasi νόμος degli uomini (482 C-484 C). Legge e giustizia, infatti, non sono altro che convenzioni, contrarie a ciò che è giusto per natura, e ad esse ubbidisce chi non è forte abbastanza da trasgredirle senza danno: la massima beatitudine è quella del tiranno che dalle peggiori ingiustizie ricava i piaceri maggiori senza pagare la minima pena. La vita politica è perciò quella che si compendia nel diritto del più forte, nell'intemperanza e nella soddisfazione dei desideri e delle passioni, contro e al di fuori della viltà e dell'ipocrisia delle convenzioni mo-

³ E analoga distinzione tra volere e desiderare non a caso è prospettata in *Men.* 78 A-B.

⁴ *Gorg.* 466 E-468 E; cfr. DODDS [1959a] pp. 235-6, e GULLEY [1965] pp. 82-96, anche in riferimento a 509 C-D.

⁵ Certo di fronte alle reiterate "accuse" di Policrate.

rali e contro le vuote chiacchiere della filosofia, indegne di un uomo maturo che si dedichi alla vita politica. La felicità si identifica con l'ἀκολασία (491 D-492 C).

Platone può bensì ancora ricorrere in parte al caratteristico motivo socratico che essere superiore implica anche essere migliore e quindi essere “più buono”, ma il motivo dell’attraenza del bene sembra ora perdere ogni plausibilità di fronte all’esempio del tiranno, di un uomo cioè in grado di soddisfare ingiustamente, per tutta la vita, tutti i propri piaceri: ciò che piace, allora, può anche non essere il bene e l’attrattiva, in quanto tale, può anche non avere valore etico.

La contrapposizione netta di anima e corpo (di impronta pitagorica), di βίος σώφρων e di βίος ἀκόλαστος, di “bene” e “piacere” (con la conseguente distinzione – platonica e non più socratica – di “piaceri buoni” e “piaceri cattivi” (494 c-500 A) e con la sostanziale svalutazione del piacere e del mondo delle passioni), di scienza e opinione, di filosofia e retorica (sia pure con l’ammissione in via solo ipotetica, di una retorica “buona”), il rapido accenno alle condizioni che la politica deve rispettare, se vuole essere τέχνη e non κολακεία, e soprattutto il mito escatologico, che chiude il dialogo, mostrano chiaramente l’instaurarsi nel *Gorgia* di motivi schiettamente platonici (ulteriormente sviluppati nei successivi dialoghi) ormai per molti aspetti antitetici alla prospettiva socratica.

Il piacere è soddisfazione di un desiderio, ma affinché il piacere non venga mai meno bisogna che il desiderio si rinnovi e si accresca continuamente, senza fine: l’uomo dedito al piacere è simile a un vaso sfondato che più raccoglie e più sponde, anzi va paragonato ad uno scabbioso che voglia avere sempre più scabbia per provare sempre più piacere nel grattarsi. La contraddittorietà di una situazione in cui debbono essere sempre compresenti il piacere e l’insoddisfazione, l’appagamento e il desiderio, il bene e il male, implica così la svalutazione radicale del piacere, contrapposto al bene.

Ma è proprio a questo punto che si consuma il dramma, perché Platone non sa rinunciare all’idea, tipicamente greca, dell’identità di virtù e felicità. Se l’attraenza non può essere più, come lo era da un punto di vista formale per Socrate, la nota discriminante del bene, ciò non vuole però dire che la virtù non abbia in se stessa la garanzia della felicità. L’uomo totalmente ingiusto, malvagio, dedito ai piaceri potrà anche non soffrire in questo mondo ma certamente pagherà il fio dopo morto nell’aldilà: il mito finale dell’oltretomba, in cui sono

visibili forti influssi orfico-pitagorici, deve appunto infondere questa certezza e ribadire che la vita basata sull'ordine, sulla proporzione ed eguaglianza geometrica è realmente migliore e, in definitiva, più felice di quella dedicata al piacere. Ecco quindi che la dottrina escatologica, cioè della salvezza dell'anima dopo la morte del corpo, è, da un lato, baluardo della vita morale e, dall'altro, di conforto alla dottrina dell'immortalità dell'anima e della svalutazione del corpo (pitagoricamente inteso come "prigione" o "tomba" dell'anima), che è anche svalutazione del piacere e della sensibilità in generale.

Certo il taglio non è netto; l'intreccio tra socratismo e platonismo emergente resta assai stretto. Si veda, per fare solo un esempio, ciò che Socrate dice, dopo aver indotto Callicle ad ammettere che un'anima ordinata è assennata, è buona, è pia ed è giusta:

«Agire nei confronti degli dèi è agire piamente, e chi agisce secondo giustizia e secondo pietà è necessariamente uomo giusto e pio. – Proprio così. – Ed è altrettanto necessariamente coraggioso, ché non sarebbe da uomo di senno ricercare e fuggire ciò che non si deve cercare e fuggire: ma di qualunque cosa si tratti, cose e uomini, piaceri e dolori, fuggirà e cercherà ciò che è bene cercare e fuggire, e, quando sia necessario, resisterà, tenendosi fermo al suo posto. Necessaria conseguenza, Callicle, è, dunque, che l'uomo di senno, come abbiamo detto, sia giusto, coraggioso, pio, e, perciò, perfettamente buono, e che, appunto in quanto buono, tutto quello che fa lo fa bene, virtuosamente, e che necessariamente beato e felice è chi agisce bene, mentre infelice è il malvagio in quanto agisce male; tale è chi sia l'esatto opposto dell'uomo di senno, quel dissoluto che tu dianzi esaltavi. Ecco la mia tesi, ecco come in realtà stanno le cose, e questa, dico, è la verità; e se tale è la verità, chi vuole essere felice deve, evidentemente, cercare di esercitare la temperanza, fuggire a piè veloce la dissolutezza e, innanzi tutto, volgersi con ogni cura a non aver bisogno di castighi; ma se ne avesse bisogno, egli o chiunque gli stia a cuore, privato cittadino o stato, deve pagare il suo debito alla giustizia, dev'essere castigato, se vuole essere davvero felice. Questo, sono convinto, il fine a cui bisogna tenere fisso lo sguardo nella vita, a questo scopo volgere ogni sforzo, nostro e dello stato, perché giustizia e temperanza mettano radice in chi voglia essere felice, e in tal modo agire, non lasciando andare senza freno alcuno gli appetiti, dando a tutti piena soddisfazione – male senza rimedio – in una vita da vero scellerato. Simile uomo, anzi, non può essere amico né agli uomini né a Dio; impossibile è vivere in una umana relazione se non c'è amicizia. Chi se ne intende dice, invece, o Callicle, che cielo, terra, dèi, uomini, sono collegati in un tutto grazie all'unione, all'a-

micizia, all'armonia, alla temperanza, alla giustizia, e che per tale ragione, amico mio, questo tutto è chiamato "cosmo" [ordine], e non "acosmia" [disordine] e dissolutezza» (507B-508 A).

Qui alcuni dei più tipici motivi socratici, come l'identità di tutte le virtù (e particolarmente significativo è quel che è detto del "coraggio"), l'identità di virtù e felicità, ecc. permangono, ma sono chiaramente trasfigurati in una prospettiva cosmologica di impronta pitagorica, che deve dar loro una base metafisica che è tutta platonica. Colui che fa il male merita punizione, in questo mondo o nell'altro, e non ammaestramento.

Nel *Gorgia* il principio etico non è più, come quello socratico, indipendente da ogni possibile situazione e valido per se stesso, tanto in questo mondo quanto, se c'è, nell'altro, ormai per Platone la promessa oltremondana diventa necessaria per instaurarlo e assicurarne il trionfo. La prospettiva dualistica e metafisica e l'idea che il principio etico si regga su una determinata struttura ontologica dell'uomo e dell'universo sono destinate a prendere il sopravvento sull'originaria impostazione socratica: non è il piacere, ma la presenza (παρουσία) del bene che ci rende moralmente buoni e la vera retorica e la vera arte politica devono basarsi su quella cognizione del giusto che né i retori né i politici hanno mai posseduto. Severa condanna della politica, dunque, non solo contemporanea, ma anche dei tempi di Milziade e di Temistocle, di Cimone e di Pericle, giacché la politica è stata sempre diretta a conseguire o a promettere piaceri, e nessuno di coloro che sono ritenuti gli artefici della grandezza di Atene ha mai reso migliori i suoi concittadini. Paradossalmente, l'unico vero uomo politico è Socrate, perché ha sempre avuto di mira il bene e non il piacere e perché ha sempre operato per correggere i desideri dei suoi concittadini e non per compiacerli.

Solo la filosofia può dare la conoscenza del giusto e del bene. Lungi dall'essere un insieme di "ciance", la filosofia è la guida sicura per affrancarsi dai piaceri e dalle passioni del corpo e per far sì che l'anima purificata possa contemplare il vero bene, l'unica cosa, cioè, che importi in maniera decisiva, più della vita stessa.

Il corrispettivo del momento di crisi e di ricerca di nuove soluzioni che caratterizza il *Gorgia* rispetto ai problemi etico-politici, si ripropone per quanto riguarda i problemi metafisici, gnoseologici, logico-linguistici e quindi dialettici, nel *Menone* e nel *Cratilo*.

Nel *Menone* il problema da cui parte l'indagine è ancora una volta quello dell'insegnabilità della virtù, ma l'interesse principale di Platone si concentra sull'analisi delle condizioni della conoscenza e dell'insegnabilità. È evidente, intanto, che per sapere se la virtù è insegnabile, bisogna previamente conoscere che cosa è la virtù, e non già nel senso in cui l'intende Menone, come enumerazione di tutte le virtù particolari (uno "sciame" di virtù, come dice ironicamente Socrate), ma nel senso di conoscere ciò per cui tutte le virtù non differiscono tra di loro in quanto virtù e che le fa essere tutte, appunto, virtù.

I vari tentativi di definizione falliscono o perché si rivelano parziali o perché, facendo ricorso alla giustizia come a ciò che rende virtuosa un'azione, cadono in un circolo vizioso: la giustizia è infatti una parte della virtù e la definizione di questa mediante quella finisce col dare come acquisita una parte di quel tutto che invece è ancora da acquisire. Di fronte a questi primi tentativi logici di soluzione del problema parte-tutto, Menone assume un atteggiamento sorprendentemente ostile al metodo di Socrate, cui muove l'accusa di essere come una torpedine marina, che intorpidisce con le sue scari-che; Socrate respinge ironicamente questa accusa, dicendo di essere egli stesso per primo intorpidito, perché non sa ma cerca.

Questo persistere anche nel *Menone* delle istanze autenticamente socratiche del "sapere di non sapere" e della "ricerca" deve essere sottolineato, perché queste vengono ora assunte da Platone come premesse per conclusioni molto diverse e lontane dal pensiero del Maestro. Cercare: ma come è possibile, chiede Menone, cercare ciò che non si sa? E se per caso lo si trova, come lo si riconoscerà? Questa classica aporia apre la strada alla prima formulazione della teoria della reminiscenza (ἀνάμνησις): l'anima dell'uomo è immortale e ciò che comunemente si intende come morte non è altro che il passaggio da una vita ad un'altra.

«L'anima, dunque, poiché immortale e più volte rinata, avendo veduto il mondo di qua e quello dell'Ade, in una parola tutte quante le cose, non c'è nulla che non abbia appreso. Non v'è, dunque, da stupirsi se può far riemergere alla mente ciò che prima conosceva della virtù e di tutto il resto. Poiché, d'altra parte, la natura tutta è imparentata con se stessa e l'anima ha tutto appreso, nulla impedisce che l'anima, ricordando (ricordo che gli uomini chiamano apprendimento) una sola cosa, trovi da sé tutte le altre, quando uno sia co-

raggiuso e infaticabile nella ricerca. Sì, cercare ed apprendere sono, nel loro complesso, reminiscenza» (81 C-D).

Nella sua vita anteriore all'unione con il corpo, l'anima contempla le "idee" o "forme" immutabili delle cose e, pur dimenticandole quando entra nel corpo, può poi "ricordarle" sotto lo stimolo di opportune domande: è in tal senso che ora viene interpretata la maieutica di Socrate. Nel ricordo è dunque la vera "scienza".

Nel *Fedone*, al momento di trarre da questa dottrina della reminiscenza tutte le conseguenze non solo psicologiche, ma anche gnosologiche e metafisiche, verrà fatto un palese richiamo a questa pagina del *Menone*, dove per il momento essa viene confortata dal famoso esempio dello schiavo che, ignaro di geometria, è guidato dalle domande di Socrate a "ricordare" alcune proposizioni fondamentali di questa scienza.

Orbene, tra tutti i dialoghi di Platone, è proprio nella prima parte del *Menone* che si trova la prima occorrenza di un termine direttamente connesso al tema semantico della "dialettica". Esso è contenuto in un brano che conviene leggere:

«SOCR.:... E se a farmi una simile domanda fosse uno dei sapienti (σοφῶν), degli eristici (ἐριστικῶν), uno di quelli che amano entrare in gara (ἀγωνιστικῶν), gli direi: quel che dovevo dire l'ho detto; se non ho parlato giustamente è affare tuo prendere la parola e confutare. Ma se fossero amici, come ora tu ed io, che volessero discutere l'uno con l'altro (ἀλλήλοις διαλέγεσθαι), bisognerebbe rispondere in modo meno aspro e più consono allo spirito della discussione (διαλεκτικώτερον). E forse più consono allo spirito della discussione è non soltanto dire il vero (τάληθῇ) ma anche dirlo con quelle ragioni che l'altro interlocutore concordi (προσομολογῇ) di conoscere. Anch'io cercherò di parlare con te in questo modo» (75 C-D).

Innanzitutto qui è da notare che διαλεκτικώτερον, nel suo uso avverbiale, è ancora del tutto radicato nello spirito del "dialogare" socratico: esso indica infatti un modo di discutere, né eristico né prepotente (anzi eristica e agonistica sono antitetiche al "dialogare" e meritano quella risposta che appunto Socrate immagina: "io ti ho detto quello che penso; ora vedi tu che conto vuoi farne", mettendo così fine alla discussione), ma che, al contrario, presuppone che gli interlocutori siano φίλοι tra di loro e vogliano discutere benevolmente per comprendere i rispettivi punti di vista e non per confutarsi

e per vincere la gara di bravura nei discorsi. E Socrate e Menone sono appunto φίλοι e vogliono perciò διαλεκτικώτερον ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι.

Che si tratti di una tipica movenza socratica è intuibile, nel *Lachete*, da queste parole che da Lachete (il quale riflette indubbiamente l'opinione corrente) vengono rivolte a Socrate:

«A me fa l'impressione che Nicia non voglia onestamente riconoscere d'aver parlato a vanvera (Νικίας οὐκ ἐθέλειν γενναίως ὁμολογεῖν ὅτι οὐδὲν λέγει), ma si contorce per tutti i versi per nasconderci il suo imbarazzo (ἀπορίαν). Epperò anche noi saremmo stati capaci, poco fa io e te, di contorcerci in questo modo se avessimo voluto evitare d'apparire in contraddizione con noi stessi. Ora, se fossimo a parlare in tribunale (ἐν δικαστηρίῳ) ci sarebbe qualche ragione a fare come fa, ma in una conversazione così tra amici perché mai farsi bello senza senso con dei discorsi insensati (νῦν δὲ τί ἂν τις ἐν ξυνουσίᾳ τοιᾶδε μάτην κενοῖς λόγοις αὐτὸς αὐτὸν κοσμοῖ;)?» (196 A-B).

Cosa significa, allora, propriamente, l'espressione del *Menone*? Non si tratta soltanto di rispondere la verità a ciò che viene domandato, ma anche – e forse soprattutto – di basare la propria risposta su ciò che anche l'interrogante ha precedentemente convenuto di sapere: è quindi il “consenso”, l’“accordo” (ὁμολογία), che dà valore alle singole “verità”, ai singoli λόγοι che emergono nella discussione e li legittima; e non sono, invece, le singole verità che costringono al consenso e all'accordo. Quali che possano essere le verità private dei singoli, l'essenza del “dialogare” riposa sulla ὁμολογία che risulta dalla reciproca buona disposizione (φιλία) a capirsi e a tener conto delle altrui verità.

Detto questo, Socrate vorrebbe riprendere l'esame di cosa sia la virtù, ma Menone chiede che si torni al problema iniziale, se cioè essa è insegnabile, richiesta cui Socrate consente solo dopo aver ottenuto la “concessione” che tale esame sia condotto “per via di ipotesi” (ἐξ ὑποθέσεως), proprio come fanno i geometri quando, concessa una premessa, traggono da questa le conseguenze. Ma che in questo caso il ragionamento debba per forza essere ipotetico risulta dal fatto che si è costretti a ricercare la “qualità” (ποιόν) di una cosa, senza aver prima determinato che cosa è (τί ἐστι) propriamente.

La *Repubblica* chiarirà il valore e i limiti che Platone attribuisce a questo “metodo ipotetico”; nel *Menone* è piuttosto da osservare

come, appena sembra acquisita la definizione della virtù come scienza, il problema della sua insegnabilità, in base alla constatazione che, se fosse realmente una scienza, dovrebbero esserci tanto dei maestri quanto dei discepoli, manchi ancora una volta della soluzione; infatti maestri di virtù non ce ne sono: non lo sono né i Sofisti (contro i quali il politico Anito, che prende parte all'ultima parte del dialogo, preannuncia una violenta accusa, parallela a quella presentata contro Socrate nel processo), né gli uomini politici come Temistocle, Pericle, Tucidide e Aristide (e come lo stesso Anito!). Sembra, così, che si ricada in pieno nell'antinomia: da un lato la virtù è scienza, la scienza è insegnabile, quindi la virtù è insegnabile; dall'altro la scienza è insegnabile, la virtù non lo è, quindi la virtù non è scienza. Ma la possibilità di uscire da questa antinomia è ora offerta dall'introduzione di una distinzione, di fondamentale importanza, quella tra "scienza" (ἐπιστήμη) e "opinione vera" (ὀρθὴ δόξα), egualmente valide ai fini del comportamento pratico, benché non dal punto di vista della conoscenza e della teoria. Le conoscenze, infatti, che si hanno secondo "opinione vera", sono simili alle statue di Dedalo: come queste segnano nella scultura plastica l'abbandono della posizione rigida e immobile, per dare inizio alla rappresentazione del movimento, così le conoscenze secondo "opinione vera" non stanno mai ferme, anzi tendono a svanire subito dalla nostra anima, a meno che non vengano legate con un ragionamento di causa (αἰτίας λογισμός), che è propriamente quanto fa la "scienza".

Il carattere di transizione e di crisi del socratismo di Platone nel *Gorgia* e nel *Menone* (e come vedremo anche nel *Cratilo*) trova riscontro anche nel modo in cui questi dialoghi sono costruiti: nella loro prima parte riprendono l'impostazione socratica e nel seguito più o meno gradatamente l'abbandonano, rivelandone l'insufficienza a rispondere a più radicali contestazioni e a nuove problematiche.

Con la distinzione tra scienza e opinione alla fine del *Menone* è Platone, come dire, in prima persona, a risolvere il problema degli uomini politici sopra ricordati, sostenendo che hanno avuto "opinione vera" ma non "scienza" della virtù e dando così di essi un giudizio in qualche modo benevolo e positivo, ben diverso da quello aspramente negativo e polemico espresso in riferimento allo stesso tema nel *Protagora* e soprattutto nel *Gorgia*. Si tratta di un contributo importante perché rivela per la prima volta in maniera esplicita un'opzione speculativa che dominerà nel pensiero platonico: il

mondo della verità e della realtà è il mondo dell'identità, della permanenza sempre identica a sé; dove c'è movimento, lì c'è corpo, corruzione, opinione. Anche la costruzione di un iperuranio mondo delle idee risale al problema di questa polarità, cui non a caso si comincia a cercare rimedio nel *Cratilo*.

Il *Cratilo* è dedicato, come è noto, ai problemi del linguaggio e dei rapporti tra nome e cosa, su cui una lunga tradizione speculativa si era venuta affaticando e la cui trattazione si fa urgente per Platone proprio nel momento in cui si stanno precisando nel suo pensiero esigenze gnoseologiche che nascevano dal seno stesso della impostazione socratica, come appunto il problema del valore conoscitivo del linguaggio.

È certamente uno dei più difficili e controversi dialoghi di Platone e il lungo *excursus* etimologico che va da pagina 396 D a pagina 435 D (40 pagine dell'edizione Stephanus, su un totale di 57!) costituisce per la critica un enigma ancora per certi versi da risolvere. Anche la sua cronologia relativa è controversa: collocato dalla indagine su base stilometrica più o meno nel periodo della composizione del *Gorgia*, del *Menone* e dell'*Eutidemo*, cioè nel periodo di transizione, esso tuttavia presenta alcune indubbie affinità concettuali e problematiche con il *Sofista*, cioè con uno dei più importanti "dialoghi della vecchiaia". Nessuno più condivide le tesi di una sua composizione molto alta, addirittura prima della morte di Socrate, esso infatti conosce un sofisma di Eutidemo e perciò deve seguire l'*Eutidemo*. D'altra parte esso è strettamente collegato al *Teeteto* e al *Parmenide*, ma è certamente anteriore ad essi; infine, contiene in forma ancora embrionale cenni alla teoria delle idee ed è quindi anteriore anche al *Fedone*. Di certo con il *Cratilo* si chiude la polemica con i grandi sofisti (Protagora e Gorgia) e si apre una fase del tutto nuova.

Il dialogo è facilmente divisibile in un preambolo (383 A-384 E) e in tre parti: una prima parte, in cui Socrate discute con Ermogene, ne confuta la tesi convenzionalistica circa l'origine dei nomi e sembra sostenere che i nomi hanno una esattezza naturale (385 A-397 C); una seconda parte, la più lunga, dedicata alle etimologie, che dovrebbe servire a mostrare in che consiste tale esattezza (397 D-427 D); una terza parte, in cui Socrate discute con Cratilo, ne confuta la tesi naturalistica e sembra proporre una propria terza soluzione, partendo dalla constatazione che i nomi non sono sempre esatti, il che dovrebbe essere impossibile se avessero ragione o Ermogene o Cratilo.

L'inizio è brusco, con Ermogene che chiede a Cratilo se è d'accordo che anche Socrate partecipi alla loro discussione e con un breve ragguaglio che sempre Ermogene fa a Socrate sull'argomento: Cratilo sostiene che ciascuna delle cose che sono ha per natura (φύσει) una ὀνόματος ὀρθότης:

«nome non è ciò con cui alcuni, convenuto (συνθέμενοι) di chiamarlo, lo chiamano, della loro voce emettendo una parte, bensì una giustezza di nomi vi è, naturale, per i Greci e per gli stranieri, la medesima per tutti» (383 A-B).

Invitato da Ermogene a precisare questo suo pensiero, Cratilo risponde che il proprio nome e quello di Socrate sono realmente i loro nomi, mentre quello del suo interlocutore non è Ermogene, anche se tutto il mondo lo chiama così. Solo che Cratilo, aggiunge Ermogene, così non gli ha spiegato questa sua tesi e si prende gioco di lui (οὐτὲ ἀποσαφεί οὐδὲν εἰρωνεύεται τε πρὸς με), dandogli l'impressione di essere convinto che, se dicesse chiaramente quello che pensa, facilmente lo persuaderebbe: provi dunque Socrate a interpretare il pensiero di Cratilo e il suo tono oracolare (μαντεία: una trasparente allusione al carattere sibillino del suo maestro Eraclito) e dica cosa egli stesso pensi su questo argomento. Socrate ripete un proverbio che gli è caro (χαλεπὰ τὰ καλὰ⁶) e ironicamente osserva (come si è visto a p. 317), che se avesse potuto ascoltare le lezioni di Prodicò da 50 dracme adesso potrebbe facilmente dire come stanno le cose; ma egli ha ascoltato solo quelle da 1 dracma e quindi “non sa” come stiano le cose, tuttavia è disposto a fare una ricerca (συζητεῖν) insieme a loro. E intanto interpreta l’“oracolo” di Cratilo: esso vuol dire che Ermogene è povero e non ha successo negli affari, mentre il suo nome indica uno che è ricco e desidera esserlo.

Ermogene inizia così la discussione, dicendo che per suo conto è persuaso che l’ὀνόματος ὀρθότης non è altro che “convenzione” e “accordo” (συνθήκη καὶ ὁμολογία): quando si dà il nome a una cosa, questo è il suo nome giusto, e se poi glielo si cambia, quest’altro non è meno giusto del primo:

⁶ Cfr. anche *Hipp. Maior* 304 E, *resp.* IV 435 C e VI 497 D.

«Perché da natura le singole cose non hanno nessun nome, nessuna, bensì solo per legge e per abitudine (νόμος καὶ ἔθος) di coloro che si sono abituati a chiamarle in quel dato modo, e in quel modo le chiamano» (384 D).

Socrate propone una prima critica alla tesi di Ermogene in questi termini:

«Ebbene, se do nome io a uno qualunque degli enti, per esempio, a quello che ora chiamiamo uomo; se io, a questo, do nome di cavallo, e a quello, che ora cavallo, do nome di uomo, dimmi, il medesimo ente avrà esso, in pubblico (δημοσίᾳ), nome uomo, in privato (ιδίᾳ), cavallo; e, rispettivamente, in privato, uomo, in pubblico, cavallo?» (385 A).

Una seconda critica è quella sviluppata da Socrate, quando chiede a Ermogene se anche per lui esista il “dire il vero” e il “dire il falso”, e se “dire il vero” significhi dire τὰ ὄντα ὡς ἔστιν e invece “dire il falso” significhi dire ὡς οὐκ ἔστιν. Ma il discorso vero è vero tutto, mentre le sue parti (cioè i nomi) possono essere anche false, oppure anche le sue parti saranno tutte vere? Ermogene, che non intuisce a cosa miri il ragionamento di Socrate, si limita a ribadire con forza la sua tesi convenzionalistica.

Quello dell'errore che qui prende il via è un tema capitale della filosofia di Platone: a prescindere dai dialoghi più tardi, esso è discusso anche nell'*Eutidemo* senza che venga trovata una soluzione. La lunga e tormentata riflessione platonica sulle condizioni che rendono possibile la distinzione tra “discorso vero” e “discorso falso” culminerà nelle grandi analisi del *Teeteto* (per la verità, sull'opinione più che sul discorso) e del *Sofista*. Questa riflessione ha come punto di partenza ancora la polemica contro le classiche tesi sofistiche circa l'impossibilità di “dire il falso” (λέγειν τὸ ψεῦδος) e circa l'impossibilità di “contraddire” (ἀντιλέγειν), e come punto d'arrivo la soluzione dialettica.

Vediamo come sia ancora agli esordi all'inizio del *Cratilo*:

«SOCR.: Orsù, allora, dimmi questo: c'è cosa che tu chiami dire vero e dire falso (ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ) – ERMOG.: Sì. – SOCR.: E non ci sarà allora discorso vero e discorso falso (λόγος ἀληθής, ὃ δὲ ψευδής)? – ERMOG.: Certo. – SOCR.: Dunque, quello che dica gli enti come sono (ὃ ἂν λέγῃ ὡς ἔστιν), sarà vero; quello come non sono

falso? – ERMOG.: Sì. – SOCR.: Dunque è possibile questo, dire col discorso ciò che è e ciò che non è? – ERMOG.: Certamente. – SOCR.: E dimmi, il discorso, quello vero, è vero tutto, e le parti di esso non sono vere? – ERMOG.: No, ma anche le parti. – SOCR.: Le parti grandi vere, e le piccole no; o tutte? – ERMOG.: Tutte, credo io. – SOCR.: Orbene, c'è parte di discorso che tu dici più piccola del nome? – ERMOG.: No; questa è la più piccola. – SOCR.: Dunque, anche questa [il nome], che è parte del discorso vero, si dice? – ERMOG.: Sì. – SOCR.: Ed è vera, come tu affermi. – ERMOG.: Sì. – SOCR.: E la parte del discorso falso, non è falsa? – ERMOG.: Sì. – SOCR.: È possibile dunque dire nome falso e nome vero, se anche si può dire discorso falso e discorso vero» (385 B-D).

Si noti che qui si parla di “nomi” soltanto e non anche di “verbi”, e se anche il *Cratilo* conosce il termine ῥῆμα (tradotto abitualmente appunto con “verbo”), è molto probabile, come è stato sostenuto, che esso in questo dialogo significhi ancora semplicemente “locuzione” (399 A-C, 421 B), e che assuma il significato specifico di “verbo” solo a partire dal *Teeteto* e dal *Sofista*. Comunque sia, possiamo qui prescindere dal tentativo abbozzato da Cratilo (429 B-434 B) – ma rintuzzato prontamente da Socrate – di sostenere che non esistono nomi sbagliati.

Fermiamoci sul passo ora letto, giacché esso è interessante per vari motivi. Innanzi tutto qui si dà per scontata la possibilità di distinguere il discorso vero dal discorso falso, perché si dà per scontata la possibilità di dire “ciò che non è”, che è appunto ciò che i Sofisti vivacemente contestavano⁷.

In secondo luogo dalla verità o falsità del discorso si deduce anche la verità o falsità degli elementi del discorso stesso, cioè dei nomi: ma questa tesi appare francamente ingenua. Se prendiamo i due classici esempi del *Sofista*, “Teeteto sta seduto” e “Teeteto vola” possiamo agevolmente constatare che la tesi espressa nel *Cratilo* non sta in piedi (un “sofisma” l'ha chiamata H. Steintal), perché dalla verità della prima proposizione non discende che “stare seduto” sia un nome vero e dalla falsità della seconda proposizione non discende

⁷ Cfr., per esempio, *Euthyd.* 283 E-284 C, per l'impossibilità di dire il falso, sostenuta da Eutidemo, e 285 E-286 D, per l'impossibilità di contraddire, sostenuta da Dionisodoro.

che “volare” sia un nome falso: la verità o la falsità di una proposizione non risiedono infatti nella verità o falsità dei suoi termini, ma nella verità o falsità della loro connessione (συμπλοκή), cioè nel fatto che la loro connessione rispecchi o no la connessione degli “enti”⁸.

Socrate, a questo punto, formula una terza critica, spostando il discorso sul piano degli ὄντα: hanno essi una οὐσία solo ἰδίᾳ, cioè relativa a ciascuno di noi, come voleva Protagora, oppure essi hanno «una loro fermezza nell'essere (βεβαιότης τῆς οὐσίας)»? E poiché Ermogene dichiara di essersi lasciato tentare dalla dottrina protagorea, Socrate gli chiede se non crede che esistano uomini buoni e uomini malvagi e se non ritenga che i χρηστοί siano anche φρόνιμοι e i πονηροί anche ἄφρονες. Ma questo significa che Protagora ha torto, perché se avesse ragione non sarebbe possibile alcuna distinzione tra “assennati” e “dissennati”. E per la stessa ragione non è da condividere neppure la tesi di Eutidemo, secondo il quale per tutti tutte le cose sono allo stesso modo, insieme e sempre (πάνσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί). Non resta allora che ritenere che le cose esistano per se stesse, in un rapporto tale con il loro modo di essere quale è per natura (καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν). Ma se sono per natura le cose, per natura sono anche le loro azioni (πράξεις), e dunque anche le azioni si fanno secondo la loro propria natura e non secondo le nostre opinioni. Siamo qui alle origini della dottrina delle “forme”: alla base c'è ancora il concetto socratico di εὐπραξία (cfr. Xenoph. *mem.* III 8, 5-6), ed è partendo da questo che si comprende perché, una volta acquisita la stabilità degli atti in generale, Socrate reclami la medesima stabilità per l'atto di parlare e di nominare. Certo è che la stabilità delle cose e della conoscenza è il fondamento della teoria del linguaggio ideale.

Orbene, poiché anche il “dire” è una πρᾶξις e una parte del “dire” è il “nominare”, è necessario, se vogliamo far ciò esattamente, dare a ogni cosa il suo nome naturale e non secondo il nostro arbitrio: «il nome dunque è come uno strumento (ὄργανον) didascalico e sceverativo dell'essenza (ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον

⁸ Come dice Platone nel *Sofista* (259 E): διὰ γὰρ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. E solo nel *Sofista* (260 B-D) si chiarirà appieno alla riflessione di Platone il rapporto che unisce l'argomento sofistico dell'impossibilità di dire il falso con la tradizione eleatica.

καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας)» (388 B). Questa definizione è qui as-sunta da Socrate solo come argomento *ad hominem*: quando sarà Cratilo a farla propria, Socrate la criticherà. In ogni caso, “conosci-bile” e “insegnabile” sono nozioni correlative. Questa definizione del nome è ricavata per analogia con la spola. Chiunque compie un’a-zione servendosi di uno strumento, si serve dell’opera di colui che, possedendo una τέχνη, ha prodotto quello strumento: si tratta allora di sapere dell’opera di chi si serve colui che, parlando, nomina le cose.

Essendo Ermogene in imbarazzo, è Socrate stesso a suggerire la risposta: colui che parla si serve dell’opera di colui che ha dato il nome alle cose e costui è il legislatore; non ogni uomo, quindi, dà i nomi alle cose, ma solo colui che ha la τέχνη. E chiunque fabbrica o produce uno strumento, lo fa o lo produce guardando a ciò che è lo strumento in sé (cfr. l’espressione αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς), all’idea dello strumento:

«Dunque, ottimo uomo – dice Socrate –, anche il nome, ch’è atto per sua natura a un dato lavoro, bisogna che quel nostro legislatore sappia farlo di suoni e di sillabe; e, guardando a ciò stesso che è il nome in sé (καὶ βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα) faccia e ponga tutti i nomi, se egli vuol essere un autorevole istitutore di nomi» (389 D).

Ma chi saprà giudicare se uno strumento è ben fatto? Colui che lo fa o colui che se ne serve? Evidentemente quest’ultimo: e dunque anche dei nomi sarà buon giudice colui che sa interrogare e rispon-dere, cioè il dialettico. Non è dunque cosa da poco o da uomo da poco dare i nomi alle cose e sembra proprio che Cratilo abbia rag-gione quando dice che i nomi sono per natura.

Su questa definizione del dialettico conviene fermarsi. Ma a chi può essere attribuita la qualifica di “dialettico”? Leggiamo cosa af-ferma il *Cratilo* su questo punto:

«SOCR.: E l’opera del legislatore, chi saprà meglio sovrintendere ad essa e giudicarla, dopo che è stata fatta, sia qui che tra i barbari? Non forse chi ne farà uso? – ERMOG.: Sì. – SOCR.: E costui non è forse co-lui che sa interrogare (ἐπιστάμενος ἐρωτᾶν)? – ERMOG.: Certamente. – SOCR.: Ed è lo stesso che sa anche rispondere (ἀποκρίνεσθαι)? – ERMOG.: Assolutamente. – SOCR.: E colui che sa interrogare e ri-spondere non lo chiami forse dialettico (διαλεκτικός)? – ERMOG.:

Questo è il suo nome. – SOCR.: Del falegname, dunque, è compito fare il timone, ma sotto la sorveglianza del pilota, se il timone dovrà essere buono. – ERMOG.: È chiaro. – SOCR.: Ed è opera del legislatore (νομοθέτης), come pare, dare i nomi; avendo come sovrintendente l'uomo dialettico, se codesti nomi vogliono essere dati bene» (390 c-d).

Prima di esaminare il contenuto di questo passo è bene metterlo a confronto con un altro passo precedente, nel quale troviamo esposta un'analoga posizione:

«SOCR.: Il nome dunque è come uno strumento didascalico e sceverativo dell'essenza (ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας), come la spola del tessuto. – ERMOG.: Sì. – SOCR.: E strumento atto a tessere è la spola? – ERMOG.: E come no? – SOCR.: Dunque chi è atto a tessere userà bene della spola, e bene vuol dire in maniera atta a tessere; e chi è atto a insegnare (διδασκαλικός) userà bene del nome, e bene vuol dire in maniera atta ad insegnare. [...] E dell'opera di chi userà l'insegnante quando usa il nome? – ERMOG.: Neppure questo so. – SOCR.: Neppure questo sai dire, chi ci fornisce i nomi di cui usiamo? – ERMOG.: No, affatto. – SOCR.: Non ti sembra che sia la legge (νόμος) che ce li fornisce? – ERMOG.: Pare. – SOCR.: Dunque dell'opera del legislatore (νομοθέτης) userà chi insegna quando usa il nome? – ERMOG.: Credo» (388 B-E).

Dai due passi citati sembra a prima vista che, nel primo, il dialettico sia una figura interamente nuova, definita per il suo sapere interrogare e rispondere, nel secondo, la capacità di saper usare i nomi sia attribuita a due diverse figure: il “dialettico” e l’“insegnante”. Ma quale rapporto c'è tra loro? Trovo a questo proposito persuasiva l'esegesi che rimanda alla duplice funzione del nome, quella cioè di essere un ὄργανον διδασκαλικόν e quella di essere un ὄργανον διακριτικόν. Colui che usa i nomi sarà dunque “insegnante”, nel senso che fa uso dei nomi per insegnare la realtà delle cose, e sarà “dialettico”, nel senso che ne fa uso per distinguere l'essenza delle cose (non si deve però pensare a divisioni del tipo di quelle del *Sofista* e del *Politico*). Tuttavia, se negli altri dialoghi di Platone il dialettico è senz'altro il filosofo (caratteristico è *Tim.* 83 c), qui la sua definizione si applica non solo al filosofo, ma anche all'antilogico, al sofista, all'erista.

Non è questo, comunque, il punto veramente importante. Il punto decisivo è che nel primo passo citato il “dialettico” non è più, socraticamente, colui che soltanto interroga e risponde; anzi, più

propriamente, colui che interroga soltanto, perché il rispondere implica un “sapere” che colui che interroga non possiede e, non possedendolo, proprio per questo, interroga (e se talvolta risponde è solo perché vi è costretto dalla circostanza ché, altrimenti, il dialogo si interromperebbe anzi tempo). Il “dialettico” ora è, invece, colui che “sa” interrogare e rispondere.

Per misurare la novità della posizione espressa nel *Cratilo* basta tenere presente quanto abbiamo già detto a proposito del *Menone*. Nel *Cratilo* il dialettico è diventato colui che “sa” interrogare e rispondere ed è la natura di questo “sapere”, specifico e proprio del dialettico, che deve ora essere capita.

Qui si apre un problema complesso e difficile: se teniamo ferma la distinzione platonica tra “arti” in base alle quali si fa e si produce, e “arti” che sovrintendono a queste azioni e produzioni, perché se ne servono, allora è evidente che da un lato dobbiamo collocare le “arti” del falegname, che fabbrica la spola, dell’artigiano, che fabbrica strumenti musicali, del carpentiere, che fabbrica navi, e del legislatore, che dà i nomi alle cose, e dall’altro lato dobbiamo collocare le “arti” del tessitore, che sa usare la spola, del citarista, che sa usare lo strumento musicale, del pilota che sa usare la nave e del dialettico che sa usare i nomi.

E tuttavia sarebbe facile osservare che nelle “arti” il competente è anche colui che meglio sa adoperare i nomi delle cose relative a ciascuna di esse, e che dunque sa interrogare e rispondere. Se questo è vero il sapere della dialettica, in quanto “arte” tra le altre “arti”, sarebbe senza contenuto, dal momento che ogni settore della realtà (e dell’agire) è competenza di una determinata arte. D’altra parte non è neppure sostenibile che quello della dialettica sia un sapere puramente formale, sia perché ciò è estraneo alla *forma mentis* di Platone, sia perché allora quella del dialettico non potrebbe essere un’“arte” analoga a quella del pilota o del tessitore.

Resta solo una possibilità: che la competenza del dialettico concerna un ambito di realtà che non è riconducibile ad alcuno degli ambiti di realtà sui quali esercitano la loro competenza le singole “arti”. Il *Cratilo*, per ora, non dice nulla in proposito; ma è chiaro, da quanto Platone ha già detto e da quanto dirà in seguito, che la competenza del dialettico non è un’“arte” (τέχνη), ma una “scienza” (ἐπιστήμη), anzi la suprema delle scienze, e cioè la conoscenza di ciò che è in sé e per sé ed eternamente identico a se stesso.

Questo, come è noto, sarà il punto d'approdo della *Repubblica*, nella quale si sostiene che «solo colui che è sinottico, è dialettico, e chi non lo è, no» (VII 537 C), e dove per “sinossi” (σύνοψις) si intende quella visione mentale del mondo delle idee che è possibile solo a colui che si sia lasciato alle spalle il mondo della sensibilità e dell'opinione. Ma ciò che ora importa notare è che il motivo socratico del “dialogare” continui, nonostante tutto, a interagire con la nuova prospettiva che Platone sta delineando. Basta andare ancora un poco avanti nella lettura del *Cratilo*.

Dopo la definizione del dialettico Socrate ribadisce che i nomi non sono per convenzione, ma per natura. Ma in che cosa consiste propriamente la loro esattezza? Nella lunga sezione etimologica, parlando della etimologia del termine ἥρως (eroe), Platone scrive:

«SOCR.: ...E ora l'ἥρως che cosa sarebbe? – ERMOG.: Come dici? – SOCR.: Capire questo non è affatto difficile: di poco soltanto è stato alterato il nome; e indica chiaro che gli eroi hanno origine dall'ἔρως (amore) [...] Questo significa il nome di ἥρωες; oppure questo, che costoro erano sapienti e retori abilissimi e dialettici, capaci di interrogare; infatti εἰπεῖν significa dire. Come dunque or ora dicevamo, nel nostro dialetto attico, gli eroi vengono ad essere dei retori e degli interroganti» (398 D-E).

Prescindendo dall'esattezza dell'etimologia (che sarebbe vano discutere), è del tutto evidente che in questo passo il termine di dialettico è assunto nella sua accezione più ampia, che resta però quella socratica (e non è casuale che qui si parli solo dell'“interrogare” e non anche del “rispondere”).

Ma che l'orientamento prevalente del pensiero platonico sia ormai quello espresso nel primo dei passi del *Cratilo* che abbiamo citato è provato – a me sembra – da ciò che leggiamo in un altro dialogo che la critica moderna ha collegato strettamente al *Menone* e al *Cratilo* stesso, e cioè l'*Eutidemo*.

Nell'*Eutidemo* dopo la prima raffica dei sofismi di Eutidemo e Dionisodoro, Socrate sostiene, nella sua discussione con Clinia, che è la scienza la condizione della felicità: il possesso dei beni, da solo, infatti, non è sufficiente, bisogna anche servirsene, perché essi giovino; e servirsene giustamente. E per servirsene giustamente occorre la scienza, giacché quelli che a tutta prima appaiono come beni possono in realtà rivelarsi tanto beni quanto mali, a seconda che il loro

uso sia guidato dalla scienza o dall'ignoranza. Quindi il vero bene è la scienza e il vero male l'ignoranza. Cosa debba intendersi per scienza è precisato poco più avanti, quando si osserva che per essere felici occorre un sapere che unisca il saper fare al sapere usare ciò che si produce.

E qual è questo sapere? Dopo una serie di esempi di arti che non sanno usare ciò che producono (la crematistica, l'arte di costruire strumenti musicali, l'arte di comporre discorsi, ecc.), Socrate propone di identificare questa scienza con la strategia, ma Clinia non è d'accordo:

«Nessuna delle arti relative alla caccia *[cap. 6, p. 334 nota 31] – egli dice – va oltre il cacciare e il conquistare la preda. E quando, appunto, abbiano conquistato ciò di cui vanno a caccia, non sanno servirsene, tanto è vero che cacciatori e pescatori offrono il bottino ai cuochi; i geometri, gli astronomi, i maestri del calcolo (anche questi sono cacciatori, ché, in effetti, ciascuno di loro non costruisce le figure, ma rintraccia quelle che già sono), tutti costoro, come quelli che non sanno servirsi delle loro arti, ma solo cacciarle, consegnano le loro scoperte ai dialettici perché ne usino; quelli almeno tra di loro che non siano dei puri folli. [...] E allora, proseguì, se abbiamo bisogno di un'arte capace di servirsi di ciò che abbiamo acquistato per averlo fatto o cacciato, e se tale deve essere da farci felici, è da cercare un'altra, conclude, diversa dalla strategia» (290 C-D).

Non è dubbio, come risulta dall'*Eutidemo* stesso, che questa arte sia la dialettica e la filosofia. E l'interesse di questo brano sta nel fatto che esso per un verso si riallaccia al *Cratilo*, per l'idea che il dialettico utilizzi le conoscenze parziali e inferiori di altri, e per altro verso preannuncia la *Repubblica*, se non altro perché la dialettica comincia a intervenire là dove finiscono le possibilità della matematica, della geometria e dell'astronomia.

Possiamo così misurare tutta la distanza che ormai separa il “dialogare” di Socrate dalla “dialettica” di Platone: il “dialogare” non è più il supremo dovere morale e il massimo bene, ma si avvia a trasformarsi in un sapere, anzi nella forma più alta del sapere, che solo pochi, particolarmente dotati, arrivano a possedere.

Non intendo seguire qui i grandiosi sviluppi di questa tematica nella *Repubblica*: mi limito solo ad alcuni riferimenti essenziali. Nel sesto libro, dopo aver esposto la famosa teoria della linea, a proposito dell'ultimo tratto di essa, si legge:

«Allora comprendi che per secondo segmento dell'intelligibile io intendo quello cui il discorso stesso (αὐτὸς ὁ λόγος) attinge con il potere dialettico (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), considerando le ipotesi (τὰς ὑποθέσεις) non principi (ἀρχάς), ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν); e, dopo averlo raggiunto, ripiegare attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, e così discendere alla conclusione senza assolutamente ricorrere a niente di sensibile, ma alle sole idee, mediante le idee passando alle idee; e nelle idee termina tutto il processo (ἀλλ'εἶδεν αὐτοῖς δι'αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη)» (*resp.* VI 511 B-C).

Glaucone subito dopo, riassumendo e interpretando le parole di Socrate, parla a proposito di una “scienza del discutere” (τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη) di δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι ed ἐπιστήμη τοῦ διαλέγεσθαι: due espressioni che – non a caso – non ricorrono mai nel linguaggio socratico, ma che si chiariscono nel loro più vero significato, sia in base a quanto abbiamo visto nel *Cratilo* sia in base a quanto ancora vedremo nella *Repubblica*. Osserviamo innanzi tutto che in queste due formule διαλέγεσθαι vale sostanzialmente λόγον διδόναι: mentre infatti i matematici, i geometri e via dicendo, non “danno conto” delle loro ipotesi (perché le assumono come fossero dei principi), coloro che si innalzano al più alto grado di conoscenza, assumono le ipotesi come veramente ipotesi e ne danno conto. Ed è evidente che in questo caso il λόγον διδόναι non è più – come per Socrate – render conto delle proprie ragioni con il discorso che entrambi gli interlocutori fanno per giustificare il proprio punto di vista e le proprie convinzioni, ma è diventato il discorso che si fa sulla cosa stessa, l'oggettività del quale riposa sulla oggettività della cosa stessa: è quindi dare conto della verità, di ciò che è stato “visto” (τὸ θεωρούμενον), del mondo della realtà e dell'intelligibile (τὸ ὄν καὶ τὸ νοητόν).

Questo collegamento tra contemplazione e διαλέγεσθαι è ripreso continuamente nell'esposizione del “mito della caverna” (*resp.* VII 514 A-518 B e nella τοῦ ὄντος ἐπάνοδος in cui è fatta consistere la παιδεία di chi è destinato a comandare (VII 521 C sgg.), e cioè nella matematica, geometria, astronomia, stereometria, armonia. Tutte queste discipline costituiscono, però, solo il preludio, il proemio (πάντα ταῦτα προοίμια) della “canzone” che si deve imparare: «Perché certo non ti sembrano dialettici (διαλεκτικοί) coloro che si

intendono di questa discipline. [...] Ma, ripresi, gente incapace di dare o ricevere ragione (οἱ μὴ δυνατοὶ ὄντες δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον) potrà mai sapere qualcosa di ciò che, secondo noi deve sapere? – Nemmeno questo rispose. – Ora, Glaucone, continui, non è appunto questa la canzone che esegue la dialettica (οὗτος ἤδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει)? Pur essendo propria dell'intelligibile, potrà essere iniziata dalla facoltà della vista, facoltà che, come dicevamo, cerca di guardare direttamente agli esseri animati stessi, agli astri stessi e infine al sole stesso. Così pure, quando uno, servendosi della dialettica (τῷ διαλέγεσθαι) e prescindendo da ogni sensazione, cerca di muovere con la ragione (διὰ τοῦ λόγου) verso ciascuna cosa che è, in se stessa, e non desiste se prima non è riuscito a cogliere con la pura intelligenza (αὐτῇ νοήσει) la reale essenza del bene, giunge proprio al limite estremo dell'intelligibile, [...] questo procedimento non lo chiami dialettica (οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς)?» (VII 531D- 532 B).

Il passo conferma con evidenza palmare ciò che abbiamo già visto e cioè l'identificazione del διαλέγεσθαι, della διαλεκτική, con il λόγον διδόναι, e l'interpretazione di quest'ultima espressione come "dare conto" delle ipotesi assunte. In questo senso si spiega come la διαλεκτική sia una πορεία che giunge a un termine, a un risultato conclusivo (al contrario dell'ἐξετάζειν socratico!). Dice infatti Glaucone:

«Dì dunque qual è il modo della facoltà dialettica (ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως), in quali specie si distingue e quali poi sono le sue vie: saranno senz'altro, sembra, quelle che conducono a quella meta, dove chi giunge potrà ristorarsi del cammino percorso e porre termine al suo viaggiare (ὁδοῦ ἀνάπαυλα [...] καὶ τέλος τῆς πορείας)» (VII 532 E).

Tutti questi motivi sono ribaditi ancora nella pagina seguente (VII 533 B-534 A) fino alla definizione in questi termini del "dialettico":

«Ora, non chiami tu dialettico (διαλεκτικόν) colui che possiede di ciascuna cosa il discorso della sua sostanza (τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας)? E colui che non lo possiede, nella misura in cui non è in grado di darne conto a sé e agli altri, non negherai forse che abbia intelligenza (νοῦν) di quella cosa?» (VII 534 B).

Con ciò la dialettica è la più alta ἐπιστήμη; risulta altresì, con tutta evidenza, la natura oggettivistica del διαλέγεσθαι platonico:

esso, come è detto subito dopo, deve comprovare il suo punto di vista «non secondo l'opinione, ma secondo l'essenza» e il διδόναι λόγον è la prova che si è stati in grado di λαμβάνειν λόγον τῆς οὐσίας, cosicché la possibilità di quello risulta condizionata dalla possibilità di questo. Non è il “dialogare” che rende possibile l'accertamento della verità, ma è piuttosto la contemplazione della verità e il suo possesso che rende possibile la “dialettica”; il “dialogare” non è più il “sommo bene”, il supremo dovere morale, non è più quell'incessante “ricercare” ed “esaminare” che rende la vita degna di essere vissuta, ma è assorbito dalla capacità “dialettica” che si consegue al culmine della παιδεία, al più alto livello del sapere, e che solo chi ha avuto la più alta “visione di insieme” (σύνοψις, cioè la visione delle idee illuminata dal Bene in sé) possiede: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ.

Possiamo fermarci qui, perché quanto abbiamo accertato basta ampiamente a mostrare quanto la filosofia espressa nei dialoghi giovanili sia, nella sua identità più propria, lontana da quella successiva (che pure resta ad essa legata da una fitta trama di rapporti). Che poi quella prima filosofia sia la forma peculiare in cui Platone recepì e ripensò il magistero socratico è l'unica ipotesi tanto verosimile quanto dimostrabile.

La prova è nel fatto che proprio con il *Cratilo* la lunga riflessione platonica sulle condizioni che rendono possibile la distinzione tra “discorso vero” e “discorso falso” si fa tormentata; una riflessione che, come abbiamo accennato, culminerà nelle grandi analisi del *Teeteto* e del *Sofista*. Una riflessione che ha sempre come obiettivi polemici le classiche tesi sofistiche circa l'impossibilità di “dire il falso” (λέγειν τὸ ψεῦδος) e di “contraddire” (ἀντιλέγειν), e che, nello stesso tempo, ha la più grande importanza nell'elaborazione matura della dialettica platonica. Ma non è su questo che voglio insistere.

È forse più utile dare un esempio di come il carattere ancora germinale in cui il problema è posto nel *Cratilo* trovi compiuta formulazione nel *Sofista*, quando finalmente il rapporto che unisce l'argomento sofistico dell'impossibilità di dire il falso con la tradizione eleatica si chiarirà definitivamente alla riflessione di Platone:

«STRANIERO: “Ciò che non è” appariva a noi essere uno tra gli altri generi e diffuso in tutte le cose che sono. – TEETETO: È vero. – STRANIERO: Allora, dopo di ciò, noi dobbiamo vedere se si unisce all'opinione e al discorso. – TEETETO: Perché? – STRANIERO: Perché qualora non si unisca ad essi, allora è necessario che tutti i discorsi e le opi-

nioni siano vere, ma se vi si unisce sia l'opinione che il discorso diventano falsi. Opinare o discorrere delle cose che non sono, questo è, direi, il falso nei pensieri e nei discorsi. – TEETETO: Giusto. – STRANIERO: Se vi è falsità vi è inganno. – TEETETO: Sì. – STRANIERO: E se vi è inganno, dove esso è, per necessità tutto è per ciò stesso pieno di immagini, di rappresentazioni e di apparenze. – TEETETO: Come no, infatti? – STRANIERO: Noi dicevamo che il sofista si è rifugiato in un simile rifugio, negando però egli assolutamente che ci sia il falso: “ciò che non è” non si può né pensare né dire (τὸ γὰρ μὴ ὄν οὔτε διανοεῖσθαι τίνα οὔτε λέγειν), “ciò che non è” non partecipa (μετέχειν) in nessun modo, per nulla, dell'essere» (260 B-D).

L'eco di espressioni parmenidee è evidente: dopo aver compiuto il “parricidio”, cioè la confutazione della tesi parmenidea che il “non-essere” è del tutto impensabile e inesprimibile, Platone può pervenire al pieno disvelamento della natura ambigua del Sofista, alla dimostrazione della possibilità del discorso falso e alla conseguente elaborazione di una teoria della dialettica.

Di tutto questo ancora non c'è traccia nel *Cratilo* e ciò conferma il suo carattere di transizione e quella sua cronologia cui s'è fatto cenno.

Voglio, in conclusione, riallacciarmi ai risultati che mi paiono essere scaturiti da questa ricerca. La genesi della dialettica platonica non si intende in modo veramente adeguato, se non si tiene conto del fatto che la stessa forma verbale, in cui il “dialogare” socratico spontaneamente si esprimeva, diventa, essa stessa, problematica per Platone, quando egli comincia ad avvertire la necessità di giustificare la legittimità e la possibilità, di fronte alle difficoltà che le generazioni sofistiche ed eristiche non cessavano di riproporgli e dietro le quali si veniva scoprendo, come si è visto, l'eco lontana – e sia pure distorta – dell'implacabile κρίσις dell'unico e verace “discorso che dice che è” del “venerando e terribile” Parmenide.

In tal modo, il riproporsi, nel seno stesso del concreto “dialogare” socratico, dei problemi tipici del “dire” eleatico è uno dei punti nodali dell'evoluzione filosofica di Platone. Perché proprio qui sta l'aspetto essenziale e veramente importante del problema: pur nella divergenza delle rispettive conclusioni, la filosofia di Socrate e quella di Platone sono legate da un filo rosso che non ha soluzione di continuità. Anzi, tutta la riflessione di Platone, nell'ambito del periodo che qui abbiamo considerato, appare come una continua medita-

zione su tutta una serie di problemi che egli veniva scoprendo, sempre più consapevolmente, come intrinseci al “dialogare” socratico e che, per altro, non potevano trovare adeguata soluzione in quella filosofia .

Platone (basti pensare al mito della caverna) renderà il “dialogare” subalterno a quella contemplazione che è la meta suprema del conoscere e del filosofare, ma la verità così contemplata, per essere riconosciuta tale anche da altri, dovrà pur sempre esibire le proprie ragioni e quindi sottomettere se stessa a quell’*elenchos* del “dialogo”, il quale soltanto potrà renderla obbiettiva.

In questo antico paradigma si cela, io credo, un problema fondamentale che concerne non solo la storia, ma la natura stessa della filosofia.

BIBLIOGRAFIA*

- ABBAGNANO [1941] = N. Abbagnano, *Platone. Protagora*, Napoli 1941.
- ABOUT [1980] = *L'Alcibiade Majeur*, trad., introd. et notes par P.J. About, Paris 1980.
- ABRAHAM [1991] = W.E. Abraham, *On Plato's Debt to Socrates: A Skeptical View*, in Boudouris [1991] pp. 11-21.
- ADAM [1905] = J. and A.M. Adam, *Platonis Protagoras*, Introduction, Text, Notes and Appendices, Cambridge 1905 (1921²).
- ADAM A.M. [1907] = A.M. Adam, *Zu Plato Apol. 39B*, «Neue Philologische Rundschau», XXI (1907) pp. 505-6.
- ADAM J. [1887] = *Platonis Apologia Socratis*. With Introduction, Notes and Appendices by J. Adam, Cambridge 1887.
- ADAM J. [1906] = J. Adam, *Platonis Crito*, Cambridge 1906.
- ADAM R. [1901] = R. Adam, *Über die Echtheit und Abfassungszeit des platonischen Alcibiades I*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XIV (1901) pp. 40-65.
- ADAMIETZ [1969] = J. Adamietz, *Zur Erklärung des Hauptteils von Platons "Charmides" (164a-175d)*, «Hermes», XCVII (1969) pp. 35-57.
- ADAMS [1992] = D. Adams, *The Lysis Puzzle*, «History of Philosophy Quarterly», IX (1992) pp. 3-17.
- ADKINS [1960] = A.H.W. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960 (trad. it. = Adkins [1964]).
- ADKINS [1964] = A.H.W. Adkins, *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Bari 1964; rist. 1987 (= Adkins [1960]).
- ADKINS [1973] = A.H.W. Adkins, Ἀρετή, τέχνη, *Democracy, and Sophists: Protagoras 316b-328d*, «Journal of Hellenic Studies», XCIII (1973) pp. 3-12.
- ADORNO [1968] = F. Adorno, *Appunti su ὁμολογεῖν e ὁμολογία nel vocabolario di Platone*, «Dialoghi di Archeologia», II (1968) pp. 152-72.
- ADORNO [1978] = F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari 1978.
- ALATZOGLOU-THEMELIS [1978-9] = G. Alatzoglou-Themelis, *Protagoras und Socrates*, «Philosophia», VIII-IX (1978-9) pp. 117-143.

*[Nella bibliografia sono compresi anche titoli non citati nel testo]

- ALBERTELLI [1939] = P. Albertelli, *Gli Eleati*, Bari 1939.
- ALBERTI [1856] = E. Alberti, *Zur Dialektik des Platon*, Suppl. N.F. 1. Bd. zu den «Jahrb. f. class. Philol.», CXIII (1856) pp. 109-68.
- ALDERMAN [1973] = H. Alderman, *Dialectic as Philosophical Care*, «Man and World», VI (1973) pp. 206-19.
- ALFONSI [1951] = L. Alfonsi, *Sul proemio del Brutus e sulla fortuna del Protagora tra i Latini*, «Rheinisches Museum», N.F. XCIV (1951) pp. 88-94.
- ALFORD [1988] = C.F. Alford, *A Note on the Institutional Context of Plato's Protagoras*, «Classical World», LXXXI (1988) pp. 167-76.
- ALLEN [1960] = R.E. Allen, *The Socratic Paradox*, «Journal of the History of Ideas», XXI (1960) pp. 256-65.
- ALLEN [1962] = R.E. Allen, *Note on Alcibiades I 129b 1*, «American Journal of Philology», LXXXIII (1962) pp. 187-90.
- ALLEN [1968] = R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London-New York 1968.
- ALLEN [1970] = R.E. Allen, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London-New York 1970.
- ALLEN [1971] = R.E. Allen, *Plato's Earlier Theory of Forms*, in Vlastos [1971] pp. 319-34.
- ALLEN [1972] = R.E. Allen, *Law and Justice in Plato's Crito*, «Journal of Philosophy», LXIX (1972) pp. 557-67.
- ALLEN [1976] = R.E. Allen, *Irony and Rhetoric in Plato's Apology*, in *Paideia* (Special Plato Issue) V, 1976, pp. 32-42.
- ALLEN [1980] = R.E. Allen, *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis 1980.
- ALLEN [1984] = *The Dialogues of Plato*. I: *Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Gorgias, Menexenus*, transl. with Analysis by R.E. Allen, New Haven-London 1984.
- ALY [1913] = W. Aly, *Anytos der Ankläger des Sokrates*, «Neue Jahrb. f. classische Altertum», XXXI (1913) pp. 169-93.
- AMMENDOLA [1928] = *Lachete*, a cura di G. Ammendola, Napoli 1928.
- AMMENDOLA [1930a] = *Carmide*, a cura di G. Ammendola, Napoli 1930.
- AMMENDOLA [1930b] = *Ippia Maggiore*, a cura di G. Ammendola, Napoli 1930.
- AMMENDOLA [1930c] = *L'Alcibiade*, a cura di G. Ammendola, Napoli 1930.
- AMORY [1981-2] = F. Amory, *Eiron and Eironeia*, «Classica et Mediaevalia», XXXIII (1981-2) pp. 49-80.
- ANASTAPLO [1965] = G. Anastaplo, *Human Being and Citizen. A Beginning to the Study of Plato's Apology of Socrates*, in *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honour of L.*

- Strauss, ed. by J. Cropsey, New York 1964, pp. 16-49 (rist. in Anastaplo [1978]).
- ANASTAPLO [1978] = G. Anastaplo, *Human Being and Citizen. Essays on Virtue, Freedom and the Common Good*, Chicago 1978, pp. 8-29; cfr. Anastaplo [1965].
- ANDERSON [1969-70] = A. Anderson, *Socratic Reasoning in the Euthyphro*, «Review of Metaphysics», XXII (1969-70) pp. 461-81.
- ANDREATTA [1876] = B. Andreatta, *Sull'autenticità dell'Alcibiade primo*, Roveredo 1876.
- ANDRÉE [1923] = G. Andrée, *Der Aufbau und die literarische Bedeutung der platonischen Apologie*, Diss. Freiburg 1923.
- ANGELI [1936] = Platone. *Eutifrone*, trad. a cura di A. Angeli, Modena 1936.
- ANNAS [1977] = J. Annas, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, «Mind», LXXXVI (1977) pp. 532-54.
- ANNAS [1985] = J. Annas, *Self-Knowledge in Early Plato*, in AA.VV., *Platonic Investigations*, ed. by D.J. O'Meara, Washington 1985, pp. 111-38.
- ANSCOMBE [1993] = E. Anscombe, *The Origin of Plato's Theory of Forms*, in *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London 1993, pp. 90-8.
- ANTON [1972] = J.P. Anton, *On Aristotle's Principle of Contradiction. Its Ontological Foundations and Platonic Antecedents* (con riassunto in greco), «Philosophia» II (1972) pp. 266-83.
- ANTON-KUSTAS [1971] = *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J.P. Anton with G.L. Kustas, Albany 1971.
- ANTON-PREUS [1983] = *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, ed. by J.P. Anton & A. Preus, Albany 1983.
- ANTON-PREUS [1989] = *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. III, ed. by J.P. Anton & A. Preus, New York 1989.
- APELT [1878] = O. Apelt, *Zu Platons Hippias Maior*, «Zeitschr. f. d. Gymnasialw.», XXXII (1878) pp. 769-73.
- APELT [1901] = O. Apelt, *Die deutsche Literatur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1897 und 1898*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XIV (1901) pp. 275-90 e 403-30.
- APELT [1912] = O. Apelt, *Platonische Aufsätze*, Leipzig 1912 (rist. Aalen 1975).
- APELT [1912a] = O. Apelt, *Die beiden Dialoge Hippias*, in Apelt [1912] rist. Aalen 1975, pp. 203-37.
- APELT [1956] = *Protagoras*, übers. & erl. von O. Apelt, 3. neubearb. Aufl. von A. Mauersberger und A. Capelle, Hamburg 1956.
- ARBS [1906] = H. Arbs, *De Alcibiade I, qui fertur Platonis*, Diss. Kiel, Bonn 1906.

- ARCHIE [1985] = J.P. Archie, *Logos and Arete. A Socratic Approach to Virtue in Plato's Laches*, Diss. Bryn Mawr College 1985, «Dissertation Abstracts», XLVII (1987) 3447A.
- ARMLEDER [1966] = P.J. Armleder, *Death in Plato's Apology*, «Classical Bulletin», XLII (1966) p. 46.
- VON ARNIM [1911] = H. von Arnim, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialogen*, «Sitz.ber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien», CLXIX Abh. III, Wien 1911.
- VON ARNIM [1914] = H. von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig-Berlin 1914 (rist. Amsterdam 1967).
- VON ARNIM [1916] = H. von Arnim, *Platos Lysis*, «Rheinisches Museum», LXXI (1916) pp. 364-87.
- VON ARNIM [1923] = H. von Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Copenhagen 1923.
- ARONADIO [1985] = F. Aronadio, *Il Parmenide e la sintassi dell'eidos*, «Elenchos», VI (1985) pp. 333-55.
- ARRIGHETTI [1991] = G. Arrighetti, *Platone tra mito, poesia e storia*, «Studi Classici e Orientali», XLI (1991) pp. 1-22.
- AUERMAN [1876] = G. Auermann, *Platons Cardinaltugenden vor und nach Abfassung des Euthyphron*, Inaug.-Dissert. 1876.
- AZZOLINI [1915] = E. Azzolini, *Ricerche sull'«Ipparco» attribuito a Platone*, Modena 1915.
- BABUT [1992] = D. Babut, Οὐτοσὶ ἀνὴρ οὐ παύσεται φλογεῶν. *Les procédés dialectique dans le Gorgias et le dessein du dialogue*, «Revue des Études Grecques», CV (1992) pp. 59-110.
- BACKS [1891] = H. Backs, *Zur Erklärung der Dialoge Hippias minor und Hippias maior*, Progr. Burg 1891.
- BÁDENAS [1984] = P. Bádenas de la Peña, *La estructura del diálogo platónico*, pról. de F. Rodríguez Adrados, Madrid 1984.
- BALABAN [1987a] = O. Balaban, *Relation and Object in Plato's Approach to Knowledge*, «Theoria», LIII (1987) pp. 141-58.
- BALABAN [1987b] = O. Balaban, *The Myth of Protagoras and Plato's Theory of Measurement*, «History of Philosophy Quarterly», IV (1987) pp. 371-84.
- BALAUDÉ [1997a] = J.-Fr. Balaudé, *La finalité de l'elenchos d'après les premiers dialogues de Platon*, in Giannantoni-Narcy [1997] pp. 235-58.
- BALAUDÉ [1997b] = J.-Fr. Balaudé, *Que veut montrer Socrate dans l'Hippias mineur?*, in Giannantoni-Narcy [1997] pp. 259-78.
- BALDRY [1937] = H.C. Baldry, *Plato's Technical Terms*, «Classical Quarterly», XXXI (1937) pp. 141-50.

- BALLARD [1965] = E.G. Ballard, *Socratic Ignorance. An Essay on Platonic Self-Knowledge*, The Hague 1965.
- BALSAMUS [1825] = Ch.Ad. Balsamus, *De Euthyphronis Platonici auctoritate et consilio*, Progr. schol., Hirschberg 1825.
- VON BAMBERG [1899] = A. von Bamberg, *Quaestiones criticae in Platonis quae fertur Apologiam*, Programm des herzogl. Gymnasium Ernestinum zu Gotha 1899.
- BAMBROUGH [1960] = R. Bambrough, *Socratic Paradox*, «Philosophical Quarterly», x (1960) pp. 289-300.
- BARKER [1977] = A. Barker, *Why did Socrates Refuse to Escape?*, «Phronesis», xxii (1977) pp. 13-28.
- BASSETT [1928] = S.E. Bassett, *Note on ἀνίστεσθαι: Plato Apology 27A, 21B*, «Classical Review», xliii (1928) p. 58.
- BAUMANN [1868] = H. Baumann, *Versuch einer Kritik über Platons Apologie nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft*, Gymn.-Progr., Znaim 1868.
- BAUMANN [1873] = H. Baumann, *Kritik über Platons Apologie und Gorgias*, Progr. d. Gymn. d. innern Stadt, Wien 1873.
- BAUMEISTER [1983] = T. Baumeister, *“Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht”*. Platon, *Apologie des Sokrates 30cd bei Plutarch, Epiktet, Justinus Martyr und Clemens Alexandrinus*, in H.-D. Blumm *et alii* (Hrsgg.), *Platonismus und Christentum*. Festschrift für H. Dörrie, München 1983, pp. 58-63.
- BAYONAS [1965-6] = A.C. Bayonas, *The Idea of Legislation in the Earlier Platonic Dialogues*, «Platon», xvii (1965) pp. 26-116, e xviii (1966) pp. 103-77 (rist. come libro, Atene 1966).
- BEARE [1913] = J.I. Beare, *A New Clue to the Order of the Platonic Dialogues*, in *Essays and Studies pres. to W. Ridgeway*, Cambridge 1913, pp. 27-61.
- BECKER [1879] = Th. Becker, *Plato's Charmides inhaltlich erläutert*, Halle 1879.
- BECKER [1880] = Th. Becker, *Zur Erklärung von Platons Laches*, «Jahrb. für class. Philol.», cxxxvii (1880) pp. 305-16.
- BECKER [1882] = Th. Becker, *Zur Erklärung von Platons Lysis*, «Philologus», xli (1882) pp. 284-308.
- BECKMAN [1979] = J. Beckman, *The Religious Dimension of Socrates Thought*, Waterloo (Ontario) 1979.
- BEGEMANN [1960] = A.W. Begemann, *Plato's Lysis. Onderzoek naar de plaats van den dialoog in het oeuvre*, Diss. Amsterdam 1960.
- *[BELNAP = N.D. Belnap Jr., cit. in Santas [1979] p. 71 sgg.]

- BENITEZ [1992] = E.E. Benitez, *Argument, rhetoric and Philosophical Method: Plato's Protagoras*, «Philosophy and Rhetoric», XXV (1992) pp. 222-52.
- BENJAMIN [1987] = A.E. Benjamin, *A Missed Encounter. Plato's Socrates and Geach's Euthyphro*, «Grazer Philosophische Studien», XXIX (1987) pp. 145-70.
- BENKENDORF [1966] = K.A. Benkendorf, *Untersuchungen zu den platonischen Gleichnissen, Vergleichen und Metaphern aus dem Bereich der Gymnastik und Agonistik*, Diss. Tübingen 1966.
- BENSON [1987] = H.H. Benson, *The Problem of Elenchus Reconsidered*, «Ancient Philosophy», VII (1987) pp. 67-85.
- BENSON [1989] = H.H. Benson, *A Note on Eristic and the Socratic Elenchus*, «Journal of the History of Philosophy», XXVII (1989) pp. 591-9.
- BENSON [1990] = H.H. Benson, *The Priority of Definition and the Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», VIII (1990) pp. 19-66.
- BENSON [1990b] = H.H. Benson, *Misunderstanding the "What-is-F-ness?" Question*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXII (1990) pp. 125-42; rist. in Benson [1992] pp. 123-36.
- BENSON [1992] = H.H. Benson (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York-Oxford 1992.
- BENSON [1995] = H.H. Benson, *The Dissolution of the Problem of the Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XIII (1995) pp. 45-112.
- BERGSON [1971] = L. Bergson, *Eiron und Eironeia*, «Hermes», IC (1971) pp. 409-22.
- BERNDT [1908] = R. Berndt, *Der innere Zusammenhang der in den platonischen Dialogen Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis aufgewiesenen Probleme*, Progr. Lyck 1908.
- BERNHARDT [1969] = J. Bernhardt, *Dialogue et dialectique dans les dialogues de Platon*, «Congrès des Sociétés de philosophie de langue française», XIV (1969) pp. 20-2.
- BERTI ERN. [1978] = E. Berti, *Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech*, «Journal of the History of Ideas», XXXIX (1978) pp. 347-70.
- BERTI ENR. [1983] = E. Berti, *Il Platone di Krämer e la metafisica classica*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXV (1983) pp. 313-29.
- BERTI ENR. [1987] = E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo 1987.
- BERTMAN [1971] = M.A. Bertman, *Socrates' Defence of Civil Obedience*, «Studium Generale», XXIV (1971) pp. 576-82 = *Die Argumenta-*

- tion des Sokrates zugunsten des bürgerlichen Gehorsams*, «Conceptus», V (1971) pp. 39-45.
- BERTRAM [1913] = *Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton*, für den Schulgebr. hrsg. von H. Bertram, 7. Aufl. von L. Koch, Gotha 1913.
- BETHE [1932] = E. Bethe, *Platons Kriton*, «Philologische Wochenschrift», LII (1932) pp. 957-60.
- BEVERSLUIS [1974] = J. Beversluis, *Socratic Definition*, «American Philosophical Quarterly», XI (1974) pp. 331-6.
- BEVERSLUIS [1987] = J. Beversluis, *Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?*, «American Philosophical Quarterly», XXIV (1987) pp. 211-23 (rist. in Benson [1992] pp. 107-22).
- BEVERSLUIS [1993] = J. Beversluis, *Vlastos' Quest for the Historical Socrates*, «Ancient Philosophy», XIII (1993) pp. 293-312.
- BEYSCHLAG [1903] = F. Beyschlag, *Das xxxii Kapitel der platonischen Apologie*, «Philosophisches Jahrbuch», XVI (1903) pp. 196-226.
- BEZZEL [1963] = C. Bezzel, *Zur Struktur des platonischen Frühdialogs (Euthyphron)*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XVII (1963) pp. 42-65.
- BICKEL [1904] = E. Bickel, *Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XVII (1904) pp. 460-9.
- BIDGOOD [1982] = R.A. Bidgood, *Hedonism in Plato's Protagoras and Gorgias*, Diss. Univ. of Massachusetts, Amherst 1982.
- BIDGOOD [1983] = R.A. Bidgood, *Irwin on Hedonism in Plato's Protagoras*, «Ancient Philosophy», III (1983) pp. 30-2.
- BIESE [1902] = R. Biese, *Zu Platons Protagoras*, Progr. Essen 1902.
- BILLIG [1920] = L. Billig, *Clausulae and Platonic Chronology*, «Journal of Philology», XXXV (1920) pp. 225-56.
- BISHOP [1983] = J. Bishop, *The Reason of the Gods. A Reply to Robert Nola*, «Prudentia», XV (1983) pp. 13-26.
- BLACKSON [1991] = Y.A. Blackson, *Plato and the sense of Words*, «Journal of the History of Philosophy», XXIX (1991) pp. 169-82.
- BLAKENEY [1929] = *The Apology of Socrates*, ed. by E.H. Blakeney, Text, Transl. Introd., App. and Comment., London 1929.
- BLASUCCI [1963] = S. Blasucci, *L'ironia di Socrate*, «Miscellanea Francese», LXIII (1963) pp. 429-66.
- BLASUCCI [1967] = S. Blasucci, *Aspetti costruttivi dell'ironia di Socrate*, «Miscellanea Francese», LXVII (1967) pp. 38-77.
- BLASUCCI [1969] = S. Blasucci, *L'ironia in Socrate e in Platone*, Trani 1969.
- BLASUCCI [1972] = S. Blasucci, *Socrate. Saggio sugli aspetti costruttivi dell'ironia*, Milano 1972 (rist. Bari 1982).
- BLITS [1980] = J.H. Blits, *The Holy and the Human. An Interpretation of Plato's Euthyphro*, «Apeiron», XIV (1980) pp. 19-40.

- BLITZ [1975-6] = M. Blitz, *An Introduction to the Reading of Plato's Laches*, «Interpretation», V (1975-6) pp. 185-225.
- BLOCH [1973] = G. Bloch, *Platons "Charmides". Die Erscheinung des Seins im Gespräch*, Diss. Tübingen 1973.
- BLUCK [1953] = R.S. Bluck, *The Origin of the Greater Alcibiades*, «Classical Quarterly», N.S. III (1953) pp. 46-52.
- BLUMENTHAL [1973] = H. Blumenthal, *Meletus the Accuser of Andocides and Meletus the Accuser of Socrates*, «Philologus», CXVII (1973) pp. 167-78.
- BLUNDELL [1992] = M.W. Blundell, *Character and Meaning in Plato's Hippias Minor*, in J.C. Klagge & N.D. Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Supplementary Volume, Oxford 1992, pp. 131-72.
- BODER [1973] = W. Boder, *Die sokratische Ironie in den platonischen Frühdialogen*, Amsterdam 1973.
- BODÉÜS [1984] = R. Bodéüs, *L'habile et le juste; de l'Antigone de Sophocle au Protagoras de Platon*, «Mnemosyne», XXXVII (1984) pp. 271-90.
- BODÉÜS [1989] = R. Bodéüs, *Notes sur l'impiété de Socrate*, «Kernos», II (1989) pp. 27-35.
- BODÉÜS [1991] = R. Bodéüs, *Socrate et les dieux. Ignorances et certitudes d'une position philosophique*, in Boudouris [1991] pp. 39-44.
- BODIN [1975] = L. Bodin, *Lire le Protagoras. Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, éd. par P. Demont, Paris 1975.
- BÖHME I. [1897] = I. Böhme, *Zur Protagorasfrage*, Progr. Hamburg 1897.
- BÖHME R. [1959] = R. Böhme, *Von Sokrates zur Ideenlehre. Beobachtungen zur Chronologie des platonischen Frühwerks*, Diss. Bern 1959.
- BOLOTIN [1974] = D. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis*, Diss. New York 1974, «Dissertation Abstracts», XXXV (1975) 4466A.
- BOLOTIN [1979] = *Plato's Dialogue on Friendship*, An Interpretation of the *Lysis*, with a New Translation by D. Bolotin, Ithaca (New York)-London 1979.
- BOLTON [1993] = R. Bolton, *Aristotle's Account of the Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XI (1993) pp. 121-52.
- BONFANTE-RADITSA [1978] = L. Bonfante & L. Raditsa, *Socrates' Defense and His Audience*, «Bulletin of the American Society of Papyrologists», XV (1978) pp. 17-23.
- BONGHI [1880a] = R. Bonghi, *Socrate nella difesa scritte da Platone*, «Nuova Antologia», LII (1880) pp. 225-56.
- BONGHI [1880b] = R. Bonghi, *L'ironia di Socrate*, in *Dialoghi di Platone*, trad. a cura di R. B., vol. I, Roma 1880, pp. 11-25.

- BONITZ [1869] = H. Bonitz, *Zur Erklärung des Dialogs Protagoras*, «Hermes», III (1869) pp. 447-9.
- BONITZ [1886] = H. Bonitz, *Platonische Studien*, Wien 1886³, rist. Hildesheim 1968.
- BONITZ [1886a] = H. Bonitz, *Bemerkungen zu dem Abschnitt des Dialogs Charmides 165-72*, in [1886] pp. 243-53.
- BONITZ [1886b] = H. Bonitz, *Zur Erklärung des Dialogs Euthyphron*, in [1886] pp. 227-42.
- BONITZ [1886c] = H. Bonitz, *Zur Erklärung des Dialogs Laches*, in [1886] pp. 210-26.
- BONNER [1908] = R.J. Bonner, *The Legal Setting of Plato's Apology*, «Classical Philology», III (1908) pp. 169-77.
- BORTOLOTTI [1986] = A. Bortolotti, *La religione nei dialoghi giovanili di Platone*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXXI (1976) pp. 3-40.
- BOS [1970] = C.A. Bos, *Interpretatie, vaderschap een datering van de Alcibiades Major*, Diss. Amsterdam, Culemborg 1970.
- BOSTOCK [1990] = D. Bostock, *The Interpretation of Plato's Crito*, «Phronesis», XXXV (1990) pp. 1-20.
- BOUDOURIS [1991] = K.J. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Athens 1991.
- BRANCACCI [1997a] = A. Brancacci, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in Giannantoni-Narcy [1997] pp. 279-302.
- BRANCACCI [1997b] = A. Brancacci, *Il sapere di Socrate nell'Apologia*, in Giannantoni-Narcy [1997] pp. 303-28.
- BRANDWOOD [1958] = L. Brandwood, *The Dating of Plato's Works by the Stylistic Method: A Historical and Critical Survey*, Diss. London 1958.
- BRANDWOOD [1976] = L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds 1976.
- BRANDWOOD [1990] = L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.
- BRANN [1978] = E. Brann, *The Offense of Socrates. A Re-reading of Plato's Apology*, «Interpretation», VII 2 (1978) pp. 1-21.
- BRECHT [1935] = F.J. Brecht, *Sokratische Dialektik*, «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», XI (1935) pp. 30-47.
- BRENK [1975] = F.E. Brenk, *Interesting Bedfellows at the End of the Apology*, «Classical Bulletin», LI (1975) pp. 44-6.
- BRÈS [1968] = Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris 1968 (rist. 1973).
- BRICKHOUSE-SMITH [1982] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *Socrates' Proposed Penalty in Plato's Apology*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LIV (1982) pp. 1-22.

- BRICKHOUSE-SMITH [1983] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *The Origin of Socrates' Mission*, «Journal of the History of Ideas», XLIV (1983) pp. 657-66.
- BRICKHOUSE-SMITH [1984a] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *The Paradox of Socratic Ignorance in Plato's Apology*, «History of Philosophy Quarterly», I (1984) pp. 125-34.
- BRICKHOUSE-SMITH [1984b] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *Irony, Arrogance and Sincerity in Plato's Apology*, in Kelly [1984] pp. 29-41.
- BRICKHOUSE-SMITH [1984c] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *Vlastos on the Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», II (1984) pp. 185-95.
- BRICKHOUSE-SMITH [1985] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *The Formal Charges against Socrates*, «Journal of the History of Philosophy», XXIII (1985) pp. 457-82; rist. in Benson [1992] pp. 14-34.
- BRICKHOUSE-SMITH [1986] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, "The Divine Sign did not oppose me". *A Problem in Plato's Apology*, «Canadian Journal of Philosophy», XVI (1986) pp. 511-26.
- BRICKHOUSE-SMITH [1986b] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *Socrates' First Remarks to the Jury in Plato's Apology of Socrates*, «Classical Journal», LXXXI (1986) pp. 289-98.
- BRICKHOUSE-SMITH [1987] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *Socrates on Goods, Virtue and Happiness*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», V (1987) pp. 1-27.
- BRICKHOUSE-SMITH [1988] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *Socrates' Evil Associates and Motivation for His Trial and Condemnation*, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* III, ed. by J.J. Cleary, Lanham 1988, pp. 45-71.
- BRICKHOUSE-SMITH [1989a] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *Socrates on Trial*, Oxford 1989.
- BRICKHOUSE-SMITH [1989b] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *A Matter of Life and Death in Socratic Philosophy*, «Ancient Philosophy», IX (1989) pp. 155-65.
- BRICKHOUSE-SMITH [1990] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *What Makes Socrates a Good Man?*, «Journal of the History of Philosophy», XXVIII (1990) pp. 169-79.
- BRICKHOUSE-SMITH [1991] = T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *Socrates' Elenctic Mission*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», IX (1991) pp. 131-59.
- BRICKHOUSE-SMITH [1993] = T. C. Brickhouse-N.D. Smith, recensione a Vlastos [1991], «Ancient Philosophy», XIII (1993) pp. 395-410.
- BRICKHOUSE-SMITH [1994] = T.C. Brickhouse-N.D. Smith, *Plato's Socrates*, New York-Oxford 1994.

- BRISSON [1975] = L. Brisson, *Le mythe de Protagoras, Essai d'analyse structurale*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XX (1975) pp. 7-37.
- BRISSON [1977] = L. Brisson, *Platon 1958-1975*, «Lustrum», XX (1977) pp. 5-304.
- BRISSON [1983] = L. Brisson (avec la collaboration d'Hélène Ioannidi), *Platon 1975-1980*, «Lustrum», XXV (1983) pp. 31-320.
- BRISSON [1988] = L. Brisson (avec la collaboration d'Hélène Ioannidi), *Platon 1980-1985*, «Lustrum», XXX (1988) pp. 11-294.
- BRISSON [1992] = L. Brisson (avec la collaboration d'Hélène Ioannidi), *Platon 1985-1990*, «Lustrum», XXXIV (1992), pp. 7-338.
- BRISSON [1993a] = L. Brisson, *Les listes de vertus dans le Protagoras et la République*, in P. Demont (éd.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens 1993, pp. 75-92.
- BRISSON [1993b] = L. Brisson, *Les accusations de plagiat lancées contre Platon*, in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, vol. I: *Le platonisme dévoilé*, Paris 1993, pp. 339-56.
- BRISSON [1993c] = L. Brisson, *Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, «Méthexis», VI (1993) pp. 11-36.
- BRISSON [1994] = L. Brisson, *Gli orientamenti recenti della ricerca su Platone*, «Elenchos», XV (1994) pp. 255-85.
- BRISSON [1997] = *Platon. Apologie de Socrate, Criton*, Introductions et traductions inédites de L. Brisson, Paris 1997.
- BRÖCKER [1964] = W. Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt 1964, 1967².
- BROEMSER [1962] = F. Broemser, *Zur Interpretation des platonischen Dialogs Kriton*, «Der altsprachliche Unterricht», V 4 (1962) pp. 53-72.
- BROMMER [1940] = P. Brommer, *Εἶδος et ἰδέα. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, Diss. Utrecht, Assen 1940.
- BROWN H. [1979] = H. Brown, *Plato's Charmides, Sophrosyne and Philosophy*, Diss. New School for Social Research, New York 1979.
- BROWN H. [1992] = H. Brown, *The Structure of Plato's Crito*, «Apeiron», XXV (1992) pp. 67-82.
- BROWN J.H. [1964] = J.H. Brown, *The Logic of the Euthyphro 10A-11B*, «Philosophical Quarterly», XIV (1964) pp. 1-14.
- BRUELL [1977] = C. Bruell, *Socratic Politics and Self-knowledge. An Interpretation of Plato's Charmides*, «Interpretation», VI (1977) pp. 141-203.
- BRUNS [1896] = I. Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen*, Berlin 1896 (rist. Darmstadt 1961).
- BRUNSCHVICG [1912] = L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1912 (nouveau tirage augmenté d'un Préface de J.-T. Desanti, Paris 1972).

- BUCCELLATO [1963] = M. Buccellato, *Studi sul dialogo platonico*, I: *La forma dialogica come forma di espressione della civiltà cittadina e della cultura delle τέχνηαι*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XVIII (1963) pp. 527-33.
- BUCCELLATO [1963] = M. Buccellato, *Studi sul dialogo platonico*, II: *La "mimesi", canone di composizione del dialogo platonico*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XVIII (1963) pp. 534-40.
- BUCCELLATO [1963] = M. Buccellato, *Studi sul dialogo platonico*, III: *La mimesis e la regia platonica dell'actio nei dialoghi minori. Il Carmide*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XVIII (1963) pp. 540-60.
- BUCCELLATO [1967] = M. Buccellato, *Studi sul dialogo platonico*, III: *La mimesis e la regia platonica dell'actio nel Lachete*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXII (1967) pp. 123-40.
- BUCCELLATO [1968] = M. Buccellato, *Studi sul dialogo platonico*, IV: *Il tema della philia e il suo interesse civile nel Liside*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXIII (1968) pp. 3-20.
- BUCHHEIT [1960] = V. Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, München 1960.
- BUCHHEIM [1984] = Th. Buchheim, *Mass haben und Mass sein. Überlegungen zum platonischen Protagoras*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXVIII (1984) pp. 629-37.
- BÜCHNER [1941] = W. Büchner, *Über den Begriff der Eironeia*, «Hermes», LXXVI (1941) pp. 339-58.
- BUFORD [1977] = Th.O. Buford, *Plato on the Educational Consultant. An Interpretation of the Laches*, «Idealistic Studies», VII (1977) pp. 151-71.
- BURGE [1969] = E.L. Burge, *The Irony of Socrates*, «Antichthon», III (1969) pp. 5-17.
- BURGER [1985] = R.C. Burger, *Socratic εἰρωνεία*, «Interpretation», XIII (1985) pp. 143-9.
- BURKERT [1960] = W. Burkert, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'*, «Hermes», LXXXVIII (1960) pp. 159-77.
- BURNET [1914] = J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London 1914.
- BURNET [1915-16] = J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, «Proceedings of the British Academy», VIII (1915-16) pp. 235-60.
- BURNET [1924] = *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, ed. with Notes by J. Burnet, Oxford 1924 (rist. New York 1977).
- BURNS [1985] = S.A.M. Burns, *Doing Business with the Gods*, «Canadian Journal of Philosophy», XV (1985) pp. 311-25.
- BURNEYAT [1977] = M. Burnyeat, *Socratic Midwifery, Platonic Inspiration*,

- «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XXIV (1977) pp. 7-16; rist. in Benson [1992] pp. 53-65.
- BURNYEAT [1980] = M.F. Burnyeat, *Virtues in Action*, in Vlastos [1980a] pp. 209-34.
- BURNYEAT [1997] = M.F. Burnyeat, *The Impiety of Socrates*, «Ancient Philosophy», XVII (1997) pp. 1-12.
- BURNYEAT-BARNES [1980] = M.F. Burnyeat-J. Barnes, *Socrates and the Jury. Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief*, «Proceedings of the Aristotelian Society», LIV (1980) pp. 173-206.
- BURRELL [1971] = D.B. Burrell, *What the Dialogues Show about Inquiry*, «Philosophical Forum», III (1971) pp. 104-25.
- CAHN [1973] = S.M. Cahn, *A Puzzle Concerning the Meno and the Protagoras*, «Journal of the History of Philosophy», XI (1973) pp. 535-7.
- CALDER [1961] = W.M. Calder, *Socrates at Amphipolis (Apol. 28e)*, «Phronesis», VI (1961) pp. 83-5.
- CALDER [1972] = W.M. Calder, *Plato's Apology of Socrates, A Speech of Defense*, «Boston University Journal», XX (1972) pp. 42-7.
- CALEF [1992] = S.W. Calef, *Why is Annihilation a Great Gain for Socrates? The Argument of Apology 40c3-e2*, «Ancient Philosophy», XII (1992) pp. 285-97.
- CALEF [1995] = S.W. Calef, *Piety and the Unity of Virtue in Euthyphro 11B-14C*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XIII (1995) pp. 1-26.
- CALEF [1995] = S.W. Calef, *Further Reflections on Socratic Piety: A Reply to Mark McPherran*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XIII (1995) pp. 37-44.
- CALLOT [1959] = E. Callot, *La découverte de l'instrument philosophique: la dialectique chez Socrate et chez Platon*, in *Question de doctrine et d'histoire de la philosophie*, I. Histoire, Annecy, 1959, pp. 105-26.
- CALOGERO [1926] = G. Calogero, *Burnet, Socrate, la morte e l'immortalità*, «Giornale Critico della Filos. Italiana», VII (1926) pp. 383-5 (= [1984] pp. 160-3).
- CALOGERO [1927] = G. Calogero, *Una nuova concezione della logica prearistotelica*, «Giornale Critico della Filos. Italiana», VIII (1927) pp. 409-22 (= [1984] pp. 349-62).
- CALOGERO [1928a] = G. Calogero, *Platone. Il Simposio*, Bari 1928, 1946² (l'introduzione è ristampata in [1984] pp. 175-228).
- CALOGERO [1928b] = G. Calogero, *Per l'interpretazione del Liside, del Simposio e del Fedro*, «Giornale Critico della Filos. Italiana», XX (1928) p. 429 sgg. (= [1984] pp. 229-46).
- CALOGERO [1932] = G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932.

- CALOGERO [1935] = G. Calogero, *I primordi della logica antica*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», IV (1935) p. 121 sgg.
- CALOGERO [1937a] = G. Calogero, *Platone. Il Critone*, Firenze 1937, 1961² (l'introduzione è ristampata in [1984] pp. 247-61).
- CALOGERO [1937b] = G. Calogero, *Platone. Il Protagora*, Firenze 1937, 1958³ (l'introduzione è ristampata in [1984] pp. 262-83).
- CALOGERO [1938a] = G. Calogero, *L'autenticità dell'Ipparco platonico*, «Annali», 2^a serie, VII (1938) pp. 13-27 (= [1984] pp. 293-311).
- CALOGERO [1938b] = G. Calogero, *Platone. L'Ipparco o l'avidità di guadagno*, Firenze 1938.
- CALOGERO [1938c] = G. Calogero, *Platone. L'Ippia minore*, Firenze 1938 (l'introduzione è ristampata in [1984] pp. 284-92).
- CALOGERO [1955] = G. Calogero, *Socrate*, «Nuova Antologia», XC (1955) pp. 291-308 (= [1984] pp. 106-26).
- CALOGERO [1957] = G. Calogero, *Gorgias and the Socratic Principle Nemo sua sponte peccat*, «Journal of Hellenic Studies», LXXVII (1957) pp. 12-7 (rist. in [1984] pp. 93-105, e in Anton-Kustas [1971] pp. 170-86).
- CALOGERO [1963] = G. Calogero, *La regola di Socrate*, «La Cultura», I (1963) pp. 182-96.
- CALOGERO [1967] = G. Calogero, *Storia della logica antica*. Vol. I: *L'età arcaica*, Bari 1967.
- CALOGERO [1968] = G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Nuova edizione con appendici integrative di G. Giannantoni e G. Sillitti, Firenze 1968 (la precedente edizione è del 1927).
- CALOGERO [1984] = G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli 1984.
- CALVERT [1987] = B. Calvert, *Plato's Crito and Richard Kraut*, in *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, ed. by S. Panagiotou, Edmonton (Alberta) 1987, pp. 17-33.
- CAMBIANO [1968] = G. Cambiano, *Il Platone di Ryle*, «Rivista di Filosofia», LIX (1968) pp. 316-37.
- CAMBIANO [1971] = G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino 1971, 1979².
- CAMBIANO [1990] = G. Cambiano, *Daimonion e diabolè nel ritratto platonico di Socrate*, in *L'autunno del diavolo*, a cura di E. Corsini ed E. Corsa, vol. I, Milano 1990, pp. 15-22.
- CAMBIANO [1991] = G. Cambiano, *Remarques sur Platon et la "techne"*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXVI (1991) pp. 407-16.
- CAMPBELL [1896] = L. Campbell, *On the Place of the Parmenides in the Or-*

- der of the Platonic Dialogues*, «Classical Review», x (1896) pp. 129-36.
- CANCRINI [1970] = A. Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della «conscientia» nella Grecia antica*, Roma 1970.
- CANDLISH [1983] = S. Candlish, *Euthyphro 6d-9b and its Misinterpretations*, «Apeiron», xvii (1983) pp. 28-32.
- CAPELLE [1956] = A. Capelle, *Platonisches im Grösseren Hippias*, «Rheinisches Museum», N.F. xcic (1956) pp. 178-90.
- CAPIZZI [1969] = A. Capizzi, *Socrate e i personaggi filosofici di Platone*, Roma 1969.
- CAPIZZI [1970] = A. Capizzi, *Il "mito di Protagora" e la polemica sulla democrazia*, «La Cultura», viii (1970) pp. 552-71.
- CAPIZZI [1974] = A. Capizzi, *Nemo sua sponte peccat. Comprensività socratica o autoritarismo platonico?*, «Giornale Critico della Filos. Italiana», liii (1974) pp. 161-74.
- CAPPELLETTI [1986] = A.J. Cappelletti, *Eutifrón: la separación de la religión popular y el germen de la teología platónica*, «Revista Latinoamericana de Filosofía», xii (1986) pp. 87-94.
- CAPURRO [1991] = R. Capurro, *Techne und Ethik. Platons techno-theologische Begründung der Ethik im Dialog Charmides und die aristotelische Kritik*, «Concordia», xx (1991) pp. 2-20.
- CARABBA [1982] = C. Carabba, *I molti non sequitur dell'Eutifrone platonico*, «Sandalion», ix (1982) pp. 91-5.
- CARLINI [1964] = *Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Rivali*, testo critico e trad. a cura di A. Carlini, Torino 1964.
- CARLINI [1966] = A. Carlini, *Problemi e metodi di critica testuale platonica*, «Boll. d. Comitato p. la Prep. dell'Ediz. Naz. dei Classici Greci e Latini», xiv (1966) pp. 51-64.
- CARSON [1992] = A. Carson, *How not to Read a Poem: Unmixing Simonides from Protagoras*, «Classical Philology», lxxxvii (1992) pp. 109-30.
- CASINI [1957] = *L'Apologia di Socrate*, a cura di N. Casini, Firenze 1957.
- CASINI [1959] = *Critone*, a cura di N. Casini, Firenze 1959.
- CATTANEI [1968] = G. Cattanei, *Civismo e valentia nel Lachete di Platone. Note sul disarmo dei polemarchi nell'utopia platonica*, Genova 1968.
- CAUER [1917-18] = P. Cauer, *Platons Menon und sein Verhältnis zu Protagoras und Gorgias*, «Rheinisches Museum», lxxii (1917-18) pp. 284-306.
- CAVARERO [1976] = A. Cavarero, *Dialettica e politica in Platone*, Padova 1976.

- CENTRONE [1995] = B. Centrone, Πάθος εὐσεία *nei primi dialoghi di Platone*, «Elenchos», XVI (1995) pp. 129-52.
- CENTRONE [1997] = *Platone. Teage Carmide Lachete Liside*, Introduzione traduzione e note di B. Centrone, Milano 1997.
- CHAMBRY [1966] = *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. et notes par É. Chambry, Paris 1966.
- CHANTEUR [1984] = J. Chanteur, *Dialogue et dialectique chez Platon*, «Archive de Philos. du Droit», XXIX (1984) pp. 43-54.
- CHAPLIN [1988] = M. Chaplin, *Commentary on Brickhouse and Smith*, in *Brickhouse-Smith* [1988] pp. 72-8.
- CHATEAU [1979] = *Euthyphron*, Trad. et comm., Introd. à la philosophie de Platon par J.-Y. Chateau, Paris 1979.
- CHERNISS [1947] = *Some War-time Publications Concerning Plato*, by H. Cherniss, «American Journal of Philology», LXVIII (1947) pp. 113-46 e 225-65.
- CHERNISS [1950] = H. Cherniss, recensione a *Phyllobolia. Festschrift Peter von der Mühl*, Basel 1946, «American Journal of Philology», LXXI (1950) pp. 85-8.
- CHERNISS [1959-60] = H. Cherniss, *Plato (1950-1957)*, «Lustrum», IV (1959) pp. 5-308, e V (1960) pp. 323-648.
- CHERUBINI [1867] = R. Cherubini, *Il Critone, dialogo platonico*, Napoli-Torino 1867.
- CHRIS [1991] = *Plato. Euthyphro*, ed. with an Introduction, Notes and Vocabulary by E.-J. Chris, London 1991.
- CHRIST [1910] = *Protagoras*, für den Schulgebr. hrsg. von A.Th. Christ, Wien 1910.
- CHROUST [1957] = A.-H. Chroust, *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London 1957.
- CHURCHILL [1986] = S.L. Churchill, *Unity and Multiplicity in Plato's Theory of Virtue*, Diss. Univ. of California, Irvine 1986.
- CIRESOLA [1935] = *Ippia Minore*, con comm. di T. Ciresola, Torino 1935.
- CITTADINI [1980] = M. Cittadini, Πειθώ, *Considerazioni sull'uso del termine in Platone*, in *Perennitas*. Studi in onore di A. Brelich, Roma 1980, pp. 139-47.
- CLAPP [1953] = J. Clapp, *Some Notes on Plato's Protagoras*, «Philosophy and Phenomenological Research», X (1953) pp. 486-99.
- CLARK [1955] = P.M. Clark, *The Greater Alcibiades*, «Classical Quarterly», N.S. V (1955) pp. 231-40.
- CLASSEN [1959] = C.J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959.
- CLASSEN [1960] = C.J. Classen, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Berlin 1960.

- CLAUS [1972] = D.B. Claus, *Phaedra and the Socratic Paradox*, «Yale Classical Studies», xxii (1972) pp. 223-38.
- CLAUS [1981] = D.B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven 1981.
- CLAVAUD [1980] = R. Clavaud, *Le Ménèxène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris 1980.
- CLAY [1972] = D. Clay, *Socrates' Mulishness and Heroism*, «Phronesis», xvii (1972) pp. 53-60.
- CLAY [1994] = D. Clay, *The Origin of the Socratic Dialogue*, in Vander Waerdt [1994] pp. 23-47.
- CLEARY [1988] = J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Lanham-New York-London, I (1985), II (1986), e III (1987), Lanham 1988.
- COBB [1982] = W.S. Cobb, *The Argument of the Protagoras*, «Dialogue», xxi (1982) pp. 713-31.
- COBB [1985] = W.S. Cobb, *The Religious and the Just in Plato's Euthyphro*, «Ancient Philosophy», v (1985) pp. 41-6.
- COBY [1978] = J.P. Coby, *Plato's Protagoras*, Diss. Univ. of Dallas 1978.
- COBY [1982] = J.P. Coby, *The Education of a Sophist. Aspects of Plato's Protagoras*, «Interpretation», x (1982) pp. 139-58.
- COBY [1987] = J.P. Coby, *Socrates and the Sophistic Enlightenment. A Commentary on Plato's Protagoras*, Lewisburg (Pa.) 1987.
- COHEN [1962] = M.H. Cohen, *The Aporiai in Plato's Early Dialogues*, «Journal of the History of Ideas», xxiii (1962) pp. 163-74.
- COHEN [1963] = M.H. Cohen, *Plato's Use of Ambiguity and Deliberate Fallacy. An Interpretation of the Implicit Doctrines of the Charmides and Lysis*, Diss. Columbia Univ., New York 1963.
- COHEN [1969] = S.M. Cohen, *The Logical Background of Plato's Writing*, «Journal of the History of Philosophy», vii (1969) pp. 111-41.
- COHEN [1971] = S.M. Cohen, *Socrates on the Definition of Piety, Euthyphro 10A-11B*, «Journal of the History of Philosophy», ix (1971) pp. 1-13 (rist. in Vlastos [1980a] pp. 158-76).
- COLBERT [1973] = G.J. Colbert, *El intelectualismo ético de Sócrates*, «Anuario Filosófico», vi (1973) pp. 11-28.
- COLLMANN [1870] = E. Collmann, *Ueber den platonischen Dialog Euthyphron*, Gymn.-Progr. Marburg 1870.
- COLSON [1985] = D.D. Colson, *On Appealing to Athenian Law to Justify Socrates' Disobedience*, «Apeiron», xix (1985) pp. 133-51.
- COLSON [1987] = D.D. Colson, *Socrates, Logos and Polis. A Reconciliation of the Apology and the Crito*, Diss. Vanderbilt Univ. Nashville 1987, «Dissertation Abstracts», xlviii (1987) 667A.

- COLSON [1989] = D.D. Colson, *Crito 51a-c: To what does Socrates Owe Obedience?*, «Phronesis», xxxiv (1989) pp. 27-55.
- COMPTON [1990] = T. Compton, *The Trial of the Satirist: Poetic Vitae (Aesop, Archilochus, Homer) as Background for Plato's Apology*, «American Journal of Philology», cxi (1990) pp. 330-47.
- CONGLETON [1974] = A. Congleton, *Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito*, «Political Theory», ii (1974) pp. 432-46.
- COOK [1990] = A. Cook, *Equanimity and Danger: Distribution of Questions and Style of Confrontation in the Four Dialogues around Socrates Trial*, «Arethusa», xxiii (1990) pp. 255-79.
- COOLEY [1968] = K.W. Cooley, *Unity and Diversity of the Virtues in the Charmides, Laches and Protagoras*, «Kinesis», i (1968-9) pp. 100-6.
- COOLIDGE [1993] = F.P. Coolidge Jr., *The Relation of Philosophy to Σωφροσύνη: Zalmoxian Medicine in Plato's Charmides*, «Ancient Philosophy», xiii (1993) pp. 23-37.
- COOPER [1941] = *Plato on the Trial and Death of Socrates: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, transl. in to English with Notes by L. Cooper, Ithaca (New York) 1941, 1967².
- CORNFORD [1933] = F.M. Cornford, *The Athenian Philosophical Schools*, 1: *The Philosophy of Socrates*, in *Cambridge Ancient History*, vol. vi, Cambridge 1933, pp. 302-9.
- COSATTINI [1893] = A. Cosattini, *Dell'ironia socratica*, in *Studi di filosofia greca*, Torino 1893, pp. 37-51.
- COSTA [1965] = *Apologia di Socrate*, Introd. e comm. di V. Costa, Palermo 1965.
- COULTER C.C. [1933] = C.C. Coulter, *The Tragic Structure of Plato's Apology*, «Philological Quarterly», xii (1933) pp. 137-43.
- COULTER J.A. [1964] = J.A. Coulter, *The Relation of the Apology of Socrates to Gorgia's Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*, «Harvard Studies of Classical Philology», lxxviii (1964) pp. 269-303.
- COVENTRY [1990] = L. Coventry, *The Role of the Interlocutor in Plato's Dialogues. Theory and Practice*, in C. Pelling (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1990, pp. 174-96.
- CRAGG [1988] = W. Cragg, *The Crito and the Nature of Legal Obligation*, in S. Panu (ed.), *Philosophy of Law in the History of Human Thought*, Stuttgart 1988, pp. 21-6.
- CROISSET A. [1917] = A. Croiset, *Sur l'Apologie*, «Compt. rendus de l'Académie des Inscript. et Belles Lettres», (1917) p. 99.
- CROISSET A. [1921] = A. Croiset, *Platon. Oeuvres complètes*, ii, Paris 1921, 1949³.

- CROISSET M. [1925] = M. Croiset, *Platon. Oeuvres complètes*, I, Paris 1920, 1925².
- CROMBIE [1962-3] = I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 voll., London 1962-1963.
- CROMBIE [1976] = I.M. Crombie, *Socratic Definition*, in *Paideia* (Special Plato Issue) v, 1976, pp. 80-102.
- CRON [1879] = Chr. Cron, *Zu Platons Apologie*, «Jahrbb. f. class. Philol.», CXIX (1879) pp. 403-12 e 817-20.
- CRON [1881] = Chr. Cron, *Der platonische Dialog Laches nach Form und Inhalt betrachtet*, «Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen u. historischen Classe der k. b. Akademie d. Wissensch. zu München», 1881, pp. 145-200.
- CRON [1882a] = Chr. Cron, *Zu Platons Apologie*, «Philologus», XLI (1882) pp. 533-6.
- CRON [1882b] = Chr. Cron, *Zu Platons Laches (196d)*, «Jahrbb. f. class. Philol.», CXXV (1882) pp. 182-4 e 872.
- CRON [1891] = Chr. Cron, *Zu Platons Euthyphron (15 e)*, «Jahrbb. f. class. Philol.», CXLIII (1891) pp. 169-76.
- CRON [1910] = *Protagoras* (Ausgewählte Schriften, für den Schulgebr. erkl. von Chr. Cron & J. Deuschle IV), 6. Aufl. von W. Nestle, Leipzig 1910 (7. gänzl. neu bearbeitete Aufl., Leipzig 1937; 8. Aufl. mit Ergänzung von H. Hoffmann, Stuttgart 1978).
- CRON [1912] = *Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton* (Ausgewählte Schriften, für den Schulgebr. erkl. von Chr. Cron & J. Deuschle I), 11. Aufl. von H. Uhle, Leipzig 1912.
- CRON [1929] = *Verteidigungsrede des Sokrates, Kriton*, erkl. von Chr. Cron, H. Uhle, 13. Aufl. von E. Struck, Leipzig 1929.
- CRONQUIST [1980] = J. Cronquist, *The Point of the Hedonism in Plato's Protagoras*, «Prudentia», XII (1980) pp. 63-81.
- CROUSEY [1992] = J. Crousey, *Virtue and Knowledge: On Plato's Protagoras*, «Interpretation», XIX (1991-2) pp. 137-55.
- DALFEN [1975] = J. Dalfen, *Gedanken zur Lektüre platonischer Dialoge*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXIX (1975) pp. 169-94.
- DALFEN [1979-80] = J. Dalfen, *Literarische Techniken Platons. Beispiele aus dem Protagoras*, «Boll. dell'Ist. di Filol. Greca dell'Univ. di Padova», V (1979-80) pp. 41-60.
- DALFEN [1989] = J. Dalfen, *Platonische Intermezzi: Diskurse über Kommunikation*, «Grazer Beiträge», XVI (1989) pp. 71-123.
- DANIEL-POLANSKY [1979] = J. Daniel & R. Polansky, *The Tale of the Delphic Oracle in Plato's Apology*, «Ancient World», II (1979) pp. 83-5.

- DAVIDSON [1993] = D. Davidson, *Plato's Philosopher*, nelle pp. 179-94 di *Virtue Love and Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos*, «Apeiron», XXVI (1993).
- DE CAPRARIIS [1953] = V. de Caprariis, *Umanesimo e politica di Socrate*, «Parola del Passato», VIII (1953) pp. 264-30.
- DE FILIPPO [1990] = J.G. De Filippo, *Plato, Apology 29d3-4: A Note on the Grammar of Obedience*, «Classical Quarterly», XL (1990) pp. 546-7.
- DE FILIPPO [1991] = J.G. De Filippo, *Justice and Obedience in the Crito*, «Ancient Philosophy», XI (1991) pp. 249-63.
- DELATTE [1950] = A. Delatte, *La figure de Socrate dans l'Apologie*, «Bulletin de la Classe des Lettres de l'Association Royale de Belgique», XXXVI (1950) pp. 213-26.
- DELLA SETA [1921] = V. Della Seta, *L'architettura del dialogo platonico nell'Ione, Critone, Eutifrone, Liside, Lachete, Carmide, Simposio, nel Fedro*, «Rendiconti della reale Accademia dei Lincei», (1921) pp. 87-102 e 316-32.
- DEL PUNTA [1960] = F. del Punta, *Sulla traduzione del termine αὐτός in Platone*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», XV (1960) pp. 292-4.
- DE RE [1961] = M.C. de Re, *Il processo di Socrate e la sua problematica nella critica moderna*, «Atene e Roma», 5^a s. VI (1961) pp. 83-94.
- DERENNE [1930] = E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^{me} et au IV^{me} siècles avant J.C.*, Lüttich-Paris 1930.
- DES PLACES [1961] = E. Des Places, *La langue philosophique de Platon*, «Siculorum Gymnasium», IV (1961) pp. 71-83.
- DES PLACES [1972] = E. Des Places, *Protagoras et les Sophistes d'après le Protagoras de Platon*, in *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, Catania 1972, vol. II, pp. 27-40.
- DESCLOS [1992] = M.L. Desclos, *Autour du Protagoras: Socrate médecin et la figure de Prométhée*, «Quaderni di Storia», XXXVI (1992) pp. 105-40.
- DETEL [1973] = W. Detel, *Zur Argumentationsstruktur im ersteren Hauptteil von Platons Aretedialogen*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LV (1973) pp. 1-29.
- DETEL [1974] = W. Detel, *Die Kritik an den Definitionen in zweiten Hauptteil der platonischen Aretedialogen*, «Kant Studien», LXV (1974) pp. 122-34.
- DETEL [1975] = W. Detel, *Bemerkungen zum Einleitungsteil einiger platonischer Frühdialoge*, «Gymnasium», LXXXII (1975) pp. 308-14.
- DEVEREUX [1975] = D.T. Devereux, *Protagoras on Courage and Knowledge, Protagoras 351a-b*, «Apeiron», IX (1975) pp. 37-9.

- DEVEREUX [1977] = D.T. Devereux, *Courage and Wisdom in Plato's Laches*, «Journal of the History of Philosophy», xv (1977) pp. 129-41.
- DEVEREUX [1992] = D.T. Devereux, *The Unity of the Virtues in Plato's 'Protagoras' and 'Laches'*, «Philosophical Review», ci (1992) pp. 765-89.
- DEWEY [1925] = J. Dewey, *The "Socratic Dialogues" of Plato*, in *Studies in the History of Ideas*, Oxford 1925, vol. II, pp. 1-23.
- DIAZ TEJERA [1961] = A. Diaz Tejera, *Ensayo de un método lingüístico para la cronología de Platon*, «Emerita», xxix (1961) pp. 241-86.
- DIAZ TEJERA [1965] = A. Diaz Tejera, *Die Chronologie der Dialoge Platons*, «Das Altertum», xi (1965) pp. 79-86.
- DIÈS [1927] = A. Diès, *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, Paris 1927 (rist. Paris 1972).
- DIETERLE [1966] = R. Dieterle, *Platons "Laches" und "Charmides". Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Früh-dialoge*, Diss. Freiburg im Breisgau 1966.
- DIRLMEIER [1959] = *Protagoras*, vollständige Textausg. mit Komm. besorgt von F. Dirlmeier & H. Scharold, München 1959.
- DITTEL [1869] = H. Dittel, *Plato's Anschauungen über die Methode des wissenschaftlichen Gesprächs (τὸ διαλέγεσθαι) dargestellt nach den Dialogen Protagoras, Gorgias, Meno*, Gymn.-Progr. Salzburg 1869.
- DITTENBERGER [1881] = W. Dittenberger, *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge*, «Hermes», xvi (1881) pp. 321-45.
- DITTMAR [1912] = H. Dittmar, *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, «Philol. Untersuchungen», xxi, Berlin 1912.
- DODDS [1951] = E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. = Dodds [1959b]).
- DODDS [1955] = E.R. Dodds, rec. a L. G. Westerink, *Proclus Diadochus. Commentary on the First Alcibiades of Plato* (Amsterdam 1954), «Gnomon», xxvii (1955) pp. 164-7 (p. 166 n. 2 su 112 c 4).
- DODDS [1959a] = E.R. Dodds, *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introd. and Comm.* by E.R. D., Oxford 1959.
- DODDS [1959b] = E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959 (= Dodds [1951]).
- DOENT [1963a] = E. Doent, *Die Stellung der Exkurse in den pseudoplatonischen Dialogen*, «Wiener Studien», lxxxix (1963) pp. 27-51.
- DOENT [1963b] = E. Doent, *Untersuchungen zum pseudoplatonischen Grossen Alkibiades*, Diss. Wien 1963.
- DOENT [1964] = E. Doent, *Vorneuplatonisches in Grossen Alkibiades*, «Wiener Studien», lxxxix (1964) pp. 37-51.

- DOENT [1970] = E. Doent, *Pindar und Plato. Zur Interpretation des Kriton*, «Wiener Studien», LXXXVIII (1970) pp. 52-65.
- DÖRING [1984] = K. Döring, *Plutarch und das Daimonion des Sokrates*, «Mnemosyne», XXXVII (1984) pp. 376-92.
- DÖRING [1987] = K. Döring, *Der Sokrates der platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», N.F. XIII (1987) pp. 75-94.
- DÖRING [1992] = K. Döring, *Die Philosophie des Sokrates*, «Gymnasium», IC (1992) pp. 1-16.
- DOERWALD [1910] = P. Doerwald, *Platons Kriton*, «Lehrproben u. Lehrgänge», XXVII (1910) pp. 398-407.
- DORE [1965] = G. Dore, *L'ironia greca*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», XX (1965) pp. 20-38.
- DORION [1990] = L.-A. Dorion, *La subversion de l'«elenchos» juridique dans l'«Apologie de Socrate»*, «Revue Philos. de Louvain», LXXXVIII (1990) pp. 311-44.
- DORION [1994] = L.-A. Dorion, *Le Lachès et l'analogie de la ligne*, «Laval Théologique et Philosophique», L (1994) pp. 607-18.
- DORION [1997] = L.-A. Dorion, *Platon, Lachès & Euthyphron*, traduction inédite, introduction et notes, Paris 1997.
- DOVER [1974] = K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974 (trad. it. = Dover [1983]).
- DOVER [1978] = K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978.
- DOVER [1980] = K.J. Dover, *Socrates in the Clouds*, in Vlastos [1980a] pp. 50-77.
- DOVER [1983] = K.J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia 1983 (= Dover [1974]).
- DRAHEIM [1901] = H. Draheim, *Zu Plato Apol. p. 34E*, «Wochenschrift f. Klassische Philol.», XVIII (1901) pp. 726-8.
- DREISBACH [1978] = D.F. Dreisbach, *Agreement and Obligation in the Crito*, «New Scholasticism», LII (1978) pp. 168-86.
- DRENGSON [1981] = A.R. Drengson, *The Virtue of Socratic Ignorance*, «American Philosophical Quarterly», XVIII (1981) pp. 237-42.
- DREXLER [1961] = H. Drexler, *Gedanken über den Sokrates der platonischen Apologie*, «Emerita», XXIX (1961) pp. 177-201; rist. in *Ausgewählte kleine Schriften*, Hildesheim 1982, pp. 234-58.
- DUBARLE [1956] = D. Dubarle, *Dialectique et ontologie chez Platon*, «Recherches Philosophiques», II (1956) pp. 139-65.
- DÜMMLER [1889] = F. Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der Sokratischen Schulen*, Giessen 1889 (rist. Osnabrück 1987).

- DÜRING [1946] = I. Düring, *Socrates' Valedictory Words to his Judges*, «Eranos», XLIV (1946) pp. 90-104.
- DUERR [1947] = K. Duerr, *Die Entwicklung der Dialektik von Plato bis Hegel*, «Dialectica», I (1947) pp. 45-62.
- DUMESNILL [1902] = G. Dumesnill, *La méthode socratique*, «Annales de l'Université de Grenoble», XIV (1902) pp. 51-67.
- DUNCAN [1940] = P. Duncan, *Socrates and Plato*, «Philosophy», XV (1940) pp. 339-62.
- DUNCAN [1969] = R.B. Duncan, *The Role of the Concept of Philia in Plato's Dialogues*, Diss. Yale Univ., 1969, «Dissertation Abstracts», XXX (1970) 3499A-3500A.
- DUNCAN [1978] = R. Duncan, *Courage in Plato's Protagoras*, «Phronesis», XXIII (1978) pp. 216-28.
- DUNSHIRN [1973] = A. Dunshirn, *Platons Euthyphro*, «Wien. Jahrb. d. Philos.», VI (1973) pp. 122-48.
- DUPRÉEL [1922] = E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles 1922.
- DYBIKOWSKI [1974] = J.C. Dybikowski, *Socrates, Obédience, and the Law. Plato's Crito*, «Dialogue», XIII (1974) pp. 519-35.
- DYSON [1974] = M. Dyson, *Some Problems Concerning Knowledge in Plato's Charmides*, «Phronesis», XIX (1974) pp. 102-11.
- DYSON [1976] = M. Dyson, *Knowledge and Hedonism in Plato's Protagoras*, «Journal of Hellenic Studies», XCVI (1976) pp. 32-45.
- DYSON [1978] = M. Dyson, *The Structure of the Law's Speech in Plato's Crito*, «Classical Quarterly», XXVIII (1978) pp. 427-36.
- EBERT [1974] = T. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*, Berlin-New York 1974.
- ECKERT [1911] = W. Eckert, *Dialektischer Scherz in den früheren Gesprächen Platons*, Nürnberg 1911.
- EDELSTEIN [1935] = E. Edelstein, *Das xenophontische und platonische Bild des Sokrates*, Heidelberg 1935.
- EDELSTEIN L. [1962] = L. Edelstein, *Platonic Anonymity*, «American Journal of Philology», LXXXIII (1962) pp. 1-22.
- EFFE [1971] = B. Effe, *Platons Charmides und der Alkibiades des Aischines von Sphettos*, «Hermes», IC (1971) pp. 198-208.
- EGAN [1983] = R.B. Egan, *Tragic Piety in Plato's Euthyphro*, «Dionysius», VII (1983) pp. 17-32.
- EHNMARK [1946] = E. Ehnmark, *Socrates and the Immortality of the Soul*, «Eranos», XLIV (1946) pp. 105-22.
- EHRENBERG [1973] = V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 2^a ediz. London 1973.

- EIBL [1949] = H. Eibl, *Delphi und Sokrates. Eine Deutung für unsere Zeit*, Salzburg 1949.
- EISENSTADT [1981a] = M.A. Eisenstadt, *A Note on Charmides 168e9-169a1*, «Hermes», CIX (1981) pp. 126-8.
- EISENSTADT [1981b] = M.A. Eisenstadt, *Protagoras' Teaching in Plato's Protagoras*, «Symbolae Osloenses», LVI (1981) pp. 47-61.
- ELIAS [1968] = J.A. Elias, «Socratic» vs. «Platonic» dialectic, «Journal of the History of Philosophy», VI (1968) pp. 205-16.
- ELMORE [1907] = J. Elmore, *A Note on the Episode of the Delphic Oracle in Plato's Apology*, «Transactions and Proceedings of the American Philology Association», XXXIII-XXXIV (1907).
- ELSE [1936] = G.F. Else, *The Terminology of the ideas*, «Harvard Studies in Classical Philology», XLVII (1936) pp. 17-55.
- ENGELMANN [1880] = *Bibliotheca Scriptorum Classicorum*, hrsg. von W. Engelmann. Achte Auflage, umfassende die Literatur von 1700 bis 1878, neu bearbeitet von E. Preuss, Bd. 1: *Scriptores Graeci*, Nachdr. Hildesheim 1959.
- ERASMUS [1965] = S. Erasmus, *Richterzahl und Stimmenverhältnisse im Sokratesprozess*, «Gymnasium», LXXI (1964) pp. 40-2.
- ERBSE [1968] = H. Erbse, *Über Platons Methode in den sogenannten Jugenddialogen*, «Hermes», XCVI (1968) pp. 21-40.
- ERBSE [1975] = H. Erbse, *Zur Entstehungszeit von Platons Apologie des Sokrates*, «Rheinisches Museum», CXVIII (1975) pp. 22-47.
- ERLER [1987] = M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin 1987 (trad. it. = Erler [1991]).
- ERLER [1991] = M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone: esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, trad. a cura di C. Mazzarelli, introd. di G. Reale, Milano 1991 (= Erler [1987]).
- EUBEN [1978] = J.P. Euben, *Philosophy and Politics in Plato's Crito*, «Political Theory», VI (1978) pp. 149-72.
- EVANGELIOU [1991] = Ch. Evangeliou, *Socratic Intellectualism and Aristotelian Criticism*, in Boudouris [1991] pp. 124-32.
- EVANS D.W. [1976] = D.W. Evans, *Plato's Minos, Hipparchus, Theages and Lovers. A Philosophical Interpretation*, Diss. Pennsylvania State Univ., University Park 1976, «Dissertation Abstracts», XXXVII (1976) 2939A-2940A.
- EVANS J.C. [1989-90] = J.C. Evans, *Socratic Ignorance-Socratic Wisdom*, «The Modern Schoolman», LXVII (1989-90) pp. 91-109.
- FABER [1985] = P. Faber, *The Euthyphro Objection to Divine Normative Theories. A Response*, «Religious Studies», XXI (1985) pp. 559-72.

- FABRIS PIANON [1985] = G. Fabris Pianon, *La techne introvabile. Una rilettura del Carmide*, «Discorsi», V (1985) pp. 7-27.
- FAGGELLA [1933] = *L'Alcibiade I e il Carmide*, trad. a cura di M. Faggella, Roma 1933.
- FAGGELLA [1936a] = *Eutifrone*, trad. a cura di M. Faggella, Napoli 1936.
- FAGGELLA [1936b] = *L'Apologia di Socrate*, trad. a cura di M. Faggella, Napoli 1936.
- FAGGELLA [1936c] = *Il Critone*, trad. a cura di M. Faggella, Napoli 1936.
- FAGGIN [1937] = *Protagora*, trad. e note a cura di G. Faggin, Padova 1937 (nuova ediz. 1952).
- FARIAS [1961] = D. Farias, *Vigiliae platonicae. Il tema del sonno e del sogno nell'Apologia*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LIII (1961) pp. 314-9.
- FARNESS [1987] = J. Farness, *Missing Socrates. Socratic Rhetoric in a Platonic Text*, «Philosophy and Rhetoric», XX (1987) pp. 51-9.
- FARRELL [1978] = D.M. Farrell, *Illegal Actions, Universal Maxims and the Duty to Obey the Laws: The Case for Civil Authority in the Crito*, «Political Theory», VI (1978) pp. 173-89.
- FEAVER-HARE [1981] = D. Feaver & J.E. Hare, *The Apology as Inverted Parody of Rhetoric*, «Arethusa», XIV (1981) pp. 205-16.
- FERBER [1991] = R. Ferber, *Sokrates: Tugend ist Wissen*, «Elenchos», XII (1991) pp. 39-66.
- FEREJOHN [1982] = M.T. Ferejohn, *The Unity of Virtue and the Objects of Socratic Inquiry*, «Journal of the History of Philosophy», XX (1982) pp. 1-21.
- FEREJOHN [1984a] = M.T. Ferejohn, *Socratic Thought-Experiments and the Unity of Virtue Paradox*, «Phronesis», XXIX (1984) pp. 105-22.
- FEREJOHN [1984b] = M.T. Ferejohn, *Socratic Virtue as the Parts of Itself*, «Philosophy and Phenomenological Research», XLIV (1984) pp. 377-88.
- FERGUSON A.S. [1913] = A.S. Ferguson, *The Impiety of Socrates*, «Classical Journal», VII (1913) pp. 157-75.
- FERGUSON J. [1964] = J. Ferguson, *On the Date of Socrates' Conversion*, «Eranos», LXII (1964) pp. 70-3.
- FERGUSON J. [1967] = J. Ferguson, *Plato, Protagoras and Democritus*, «Bucknel Review», XV (1967) pp. 49-58.
- FERGUSON J. [1970] = J. Ferguson, *An Athenian Remainder Sale*, «Classical Philology», LXV (1970) p. 173.
- FERRARI [1990] = G.R.F. Ferrari, *Akrasia as Neurosis in Plato's Protagoras*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», VI (1990) pp. 115-39.

- FESTUGIÈRE [1936] = A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, 1950².
- FESTUGIÈRE [1946] = A.J. Festugière, *Sur un passage difficile du Protagoras*, «Bulletin de Correspondance Hellénique», LXX (1946) pp. 179-86 (rist. in [1971] pp. 315-22).
- FESTUGIÈRE [1971] = A.J. Festugière, *Études de Philosophie Grecque*, Paris 1971.
- FIELD [1913] = G.C. Field, *Socrates and Plato. A Criticism of Professor A.E. Taylor's Varia Socratica*, Oxford 1913.
- FIELD [1924-25] = G.C. Field, *Socrates and Plato in Post-Aristotelian Tradition*, «Classical Quarterly», XVIII (1924) pp. 127-36, e XIX (1925) pp. 1-14.
- FIELD [1930] = G.C. Field, *Plato and His Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought*, New-York 1930, rist. London 1967.
- FINAMORE [1988] = J.F. Finamore, *The Role of δυνάμις in Plato's Protagoras 329c2-332a2*, «Elenchos», IX (1988) pp. 311-27.
- FINE [1993] = G. Fine, *Vlastos on Socratic and Platonic Forms*, in *Virtue Love & Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos*, «Apeiron», XXVI (1993) pp. 67-83.
- FINE [1996] = G. Fine, *Nozick's Socrates*, «Phronesis», XLI (1996) pp. 233-44.
- FINE [1998] = G. Fine, *Relativism and Self-Refutation. Plato, Protagoras and Burnyeat*, in Gentzler [1998] pp. 137-63.
- FINEBERG [1982] = S. Fineberg, *Plato's Euthyphro and the Myth of Proteus*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», CXII (1982) pp. 63-70.
- FLASHAR [1958] = H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin 1958.
- FLASHAR [1997] = H. Flashar, *Überlegungen zum platonischen Kriton*, in *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für W. Kullmann*, Stuttgart 1997, pp. 51-8.
- FORDER [1962] = M.P. Forder, *A Note on Plato Euthyphro 15D6-7*, «Acta Classica», v (1962) pp. 68-70.
- FORRESTER [1975] = J.W. Forrester, *Some Perils of Paulinity*, «Phronesis», XX (1975) pp. 11-21.
- FORTUNA [1992] = S. Fortuna, *Per un'origine cristiana di Platone Alcibiade I 133c8-17*, «Koinonia» XVI (1992) pp. 119-36.
- FOULK [1974] = G.F. Foulk, *Socrates' Argument for not Escaping in Crito*, «The Personalist», LV (1974) pp. 356-9.
- FOX [1956] = M. Fox, *The Trial of Socrates. An Interpretation of the First Tetralogy*, «Archiv für Philosophie», VI (1956) pp. 226-61.
- FRÄNKEL [1908] = J.M. Fränkel, *De Socr. Apol. platonica*, Sertum Nabericum, Lugd. Bat. 1908, pp. 95-103.

- FRAISSE [1974] = J.C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris 1974.
- FRANÇOIS [1919] = L. François, *L'Hippias maior*, «Revue des Études Grecques», XXXII (1919) pp. liii-liv.
- FRANK [1923] = E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923 (rist. Darmstadt 1962).
- FREDE [1992] = M. Frede, *Plato's Arguments and the Dialogue Form*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Supplementary Volume: J.C. Klagge & N.D. Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, Oxford 1992, pp. 201-19.
- FRESE [1926] = R. Frese, *Die "aristophanische Anklage" in Platons Apologie*, «Philologus», LXXXI (1926) pp. 377-90.
- FREYMANN [1930] = W. Freymann, *Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie*, Leipzig 1930.
- FRIEDLÄNDER [1921-23] = P. Friedländer, *Der grosse Alkibiades. Ein Weg zu Plato*, Bonn 1921; II: *Kritische Erörterung*, Bonn 1923.
- FRIEDLÄNDER [1928-30] = P. Friedländer, *Platon I: Eidos, Paideia, Dialogos* (trad. it. = Friedländer [1979]); II: *Die platonische Schriften*, Berlin-Leipzig 1928-30.
- FRIEDLÄNDER [1945] = P. Friedländer, *Socrates enters Rome*, «American Journal of Philology», LXVI (1945) pp. 337-51; rist. in [1954], trad. it. = [1979] pp. 403-16.
- FRIEDLÄNDER [1954] = P. Friedländer, *Platon I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, 2. erweit. & verbess. Auflage, Berlin 1954.
- FRIEDLÄNDER [1957] = P. Friedländer, *Platon II: Die platonische Schriften (Erste Periode)*, 2. erweit. & verbess. Auflage, Berlin 1957.
- FRIEDLÄNDER [1958] = P. Friedländer, *Plato. I: An Introduction*, transl. by H. Meyerhoff, London-New York 1958.
- FRIEDLÄNDER [1960] = P. Friedländer, *Platon III: Die platonische Schriften (Zweite und dritte Periode)*, 2. erweit. & verbess. Auflage, Berlin 1960.
- FRIEDLÄNDER [1964] = P. Friedländer, *Plato. II: The Dialogues. First Period*, transl. by H. Meyerhoff, New York 1964.
- FRIEDLÄNDER [1969] = P. Friedländer, *Plato. III: The Dialogue. Second and third Periods*, transl. by H. Meyerhoff, New York 1969.
- FRIEDLÄNDER [1979] = P. Friedländer, *Platone. Eidos, Paideia, Dialogo*, trad. e introd. di D. Faucci, Firenze 1979 (= Friedländer [1928]).
- FRIEDMAN [1982] = J.I. Friedman, *Plato's Euthyphro and Leibniz' Law*, «Philosophia», XII (1982) pp. 1-20.
- FRIES C. [1933] = C. Fries, *Zur Vorgeschichte der platonischen Dialogform*, «Rheinisches Museum», LXXXII (1933) pp. 145-61.

- FRIES R. [1969] = R. Fries (ed.), *The Progress of Plato's Progress*, «Agon», Supplement 2, Berkeley 1969.
- VON FRITZ [1932] = K. von Fritz, recensione a Rick [1931], «Gnomon», IV (1932) pp. 13-6.
- VON FRITZ [1938] = K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles*, New York-London 1938.
- FURLEY [1985] = W.D. Furley, *The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogue*, «Phronesis», XXX (1985) pp. 201-8.
- GABLER [1931] = K. Gabler, *Sokrates oder Euthyphron?*, «Lherproben und Lehrgänge», XLVIII (1931) pp. 59-62.
- GADAMER [1931] = H.-G. Gadamer, *Platons dialektische Ethik*, Leipzig 1931 (cfr. Gadamer [1968]).
- GADAMER [1968] = H.-G. Gadamer, *Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968 (trad. it. = Gadamer [1983-4]).
- GADAMER [1972] = H.G. Gadamer, *Kleine Schriften*. III: *Ideen und Sprache*, Tübingen 1972.
- GADAMER [1972a] = H.G. Gadamer, *Logos und Ergon im platonischen Lysis*, in [1972] III, pp. 50-63 (rist. in [1968] pp. 1-20; trad. it. in Gadamer [1983-4] II, pp. 56-72).
- GADAMER [1978] = H.G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Sitzb. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, Heidelberg 1978 (trad. it. in Gadamer [1983-4] II, pp. 149-262).
- GADAMER [1980] = H.G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato* (1968), translated and with an Introduction by P. Christopher Smith, New Haven 1980.
- GADAMER [1983-4] = H.G. Gadamer, *Studi platonici*, 2 voll., trad. it. a cura di G. Moretto, Casale Monferrato 1983-4 (I = Gadamer [1968]).
- GAGARIN [1968] = M. Gagarin, *Plato and Protagoras*, Diss. Yale Univ. 1968, «Dissertation Abstracts», XXIX (1969) 3988A.
- GAGARIN [1969] = M. Gagarin, *The Purpose of Plato's Protagoras*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», C (1969) pp. 133-64.
- GAISER [1959] = K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959.
- GAISER [1963] = K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- GAISER [1980] = K. Gaiser, *Plato's Enigmatic Lecture On the Good*, «Phronesis», XXV (1980) pp. 5-37.
- GAISER [1984] = K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli 1984.

- GALLI [1947] = G. Galli, *L'Apologia di Socrate*, «Paideia», II (1947) pp. 273-92 (rist. in [1958] pp. 81-109).
- GALLI [1950] = G. Galli, *Due studi di filosofia greca*, in *Univ. di Torino Scritti Vari*, Torino 1950, pp. 99-109 (rist. in [1958] pp. 205-18).
- GALLI [1953] = G. Galli, *Sul Lachete di Platone*, «Il Saggiatore», III (1953) pp. 62-82 (rist. con modifiche in [1958] pp. 153-82).
- GALLI [1957] = G. Galli, *Saggio sull'Eutifrone di Platone*, in *Estudios de la Filosofia en homenaje al Prof. R. Mondolfo*, Tucuman 1957, pp. 169-89 (rist. in [1958] pp. 183-203).
- GALLI [1958] = G. Galli, *Socrate ed alcuni dialoghi platonici (Apologia, Convito, Lachete, Eutifrone, Liside, Ione)*, Torino 1958.
- GALLOP [1961] = D. Gallop, *Justice and Holiness in Protagoras 330-331*, «Phronesis», VI (1961) pp. 86-93.
- GALLOP [1964] = D. Gallop, *The Socratic Paradox in the Protagoras*, «Phronesis», IX (1964) pp. 117-29.
- GARCÍA MÁYNEZ [1974] = E. García Máñez, *Tesis del Criton sobre el deber de obediencia a las leyes del estado y las sentencias de sus jueces*, «Diánoia», XX (1974) pp. 10-22.
- GARCÍA MÁYNEZ [1977] = E. García Máñez, *No hay mal mayor que condenar injustamente a un hombre (Apología de Sócrates)*, «Diánoia», XXIII (1977) pp. 13-29.
- GARCÍA MÁYNEZ [1981] = E. García Máñez, *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón (Eutifrón, Apología, Critón, Trasímaco, Protágoras y Gorgias)*, México 1981.
- GARDEYA [1981] = P. Gardeya, *Das Problem des Besten in Platons Laches*, Würzburg 1981 (2. erw. Aufl., Würzburg 1992).
- GARRETT [1974] = R. Garrett, *The Structure of Plato's Euthyphro*, «The Southern Journal of Philosophy», XII (1974) pp. 165-83.
- GAUSS [1952] = H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos. I 1: Allgemeine Einleitung in die platonische Philosophie*, Bern 1952.
- GAUSS [1954] = H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar*, etc. I 2: *Die Frühdialoge*, Bern 1954.
- GAUSS [1956] = H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar*, etc. II 1: *Die Dialoge der Uebergangszeit. Gorgias, Meno, Euthydem, Menexenus und Kratylos*, Bern 1956.
- GAUSS [1958] = H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar*, etc. II 2: *Die Dialoge der literarischen Meisterschaft*, Bern 1958.
- GAUSS [1960] = H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar*, etc. III: *Die Spätdialoge, 1: Theätet, Parmenides, Sophist und Politikos*, Bern 1960.

- GAUSS [1961] = H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar*, etc. III: *Die Spätdialoge*, 2: *Philebus, Timaeus, Critias und Gesetze*, Bern 1961.
- GAUTHIER [1968] = D.P. Gauthier, *The Unity of Wisdom and Temperance*, «Journal of the History of Philosophy», VI (1968) pp. 157-9.
- GAVIN [1979] = B. Gavin, *A Note on Socrates and the Law in the Crito*, «Aitia», VII (1979) pp. 26-8.
- GEACH [1966] = P.T. Geach, *Plato's Euthyphro. An Analysis and Commentary*, «The Monist», L (1966) pp. 369-82, rist. in Id., *Logic Matters*, Oxford 1972, pp. 31-44.
- GEELS [1987] = D.E. Geels, *A Note on the Apology and the Crito*, «New Scholasticism», LXI (1987) pp. 79-81.
- GEISSLER [1905] = A. Geissler, *Über die Idee der platonischen Apologie des Sokrates*, Diss. Würzburg 1905.
- GEISSLER [1906] = A. Geissler, *Der Strafantrag in der platonischen Apologie des Sokrates*, «Blätter für das Gymnasial Schulwesen», XLII (1906) pp. 381-91.
- GELLRICH [1994] = M. Gellrich, *Socratic Magic: Enchantment, Irony and Persuasion in Plato's Dialogues*, «Classical World», LXXXVII (1994) pp. 275-307.
- GELVEN [1977] = M. Gelven, *The Dionysian Sources in Philosophy*, «Man and World», X (1977) pp. 173-93.
- GENTZLER [1998] = J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford 1998.
- GEORGULIS [1957] = K.D. Georgulis, Ἡ ἐν τῷ Πρωταγόρᾳ τοῦ Πλάτωνος ἐρμηνεία εἰς τὸν Σκόπον ἄσματος, «Πλάτων», IX (1957) pp. 203-55.
- GERHARD [1947] = W.A. Gerhard, *Plato's Theory of Dialectic*, «New Scholasticism», XXI (1947) pp. 192-211.
- GERCKE [1918] = A. Gercke, *Eine Niederlage des Sokrates*, «Neue Jahrb. für das klassische Altertum», XLI (1918) pp. 145-91.
- GIANNANTONI [1962a] = G. Giannantoni, *La pritanía di Socrate nel 406 a.C.*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», XVII (1962) pp. 3-25.
- GIANNANTONI [1962b] = G. Giannantoni, recensione a Zeppi [1961], «Rivista critica di Storia della Filosofia», XVII (1962) pp. 216-7.
- GIANNANTONI [1966] = G. Giannantoni, *Il problema della genesi della dialettica platonica*, «La Cultura», IV (1966) pp. 12-41.
- GIANNANTONI [1971] = G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma 1971.
- GIANNANTONI [1984] = G. Giannantoni, recensione a Puster [1983], «Elenchos», V (1984) pp. 441-4.
- GIANNANTONI [1988] = G. Giannantoni, *Socrate e il problema del linguaggio*

- gio, in P. Impara (a cura di), *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, Roma 1988, pp. 61-75.
- GIANNANTONI [1991] = G. Giannantoni, *Problemi di traduzione del linguaggio filosofico: il τὸ τί ἦν εἶναι aristotelico*, in S. Nicosia (a cura di), *La traduzione dei testi classici. Teoria Prassi Storia*, Atti del Convegno di Palermo, 6-9 aprile 1988, Napoli 1991, pp. 167-78.
- GIANNANTONI [1993] = G. Giannantoni, *Il Socrate di Vlastos*, «Elenchos», XIV (1993) pp. 55-63.
- GIANNANTONI [1995] = G. Giannantoni, *Socrate e il Platone esoterico*, in G. Giannantoni, M. Gigante, E. Martens, M. Narcy, A.M. Ioppolo, K. Doering, *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Napoli 1995, pp. 9-37.
- GIANNANTONI-NARCY [1997] = G. Giannantoni, M. Narcy (a cura di), *Lezioni socratiche*, Napoli 1997.
- GIGANTE [1956] = M. Gigante, *Nomos basileus*, Napoli 1956 (rist. Napoli 1993).
- GIGON [1946] = O. Gigon, *Studien zu Platons Protagoras*, nelle pp. 91-152 di *Phyllobolia für P. von der Mühl*, Basel 1946 (rist. in [1972] pp. 98-154).
- GIGON [1947] = O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947.
- GIGON [1950] = O. Gigon, *Platon*, in *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, hrsg. von I.M. Bochenski, fasc. 12, Bern 1950.
- GIGON [1954] = O. Gigon, *Platons Euthyphron*, Westöstliche Abhandlungen R. Tschudi zum 70. Geburtstag, Wiesbaden 1954, pp. 6-38, rist. in [1972] pp. 188-224.
- GIGON [1955] = O. Gigon, recensione a Soreth [1953], «Gnomon», XXVII (1955) pp. 14-20.
- GIGON [1960] = *Frühdialoge. Laches, Charmides, Lysis, Der grössere Hippias, Der kleinere Hippias, Protagoras, Euthydemus, Ion, Menexenus*, eingel. von O. Gigon, übertr. von R. Rufener, Zürich 1960.
- GIGON [1972] = O. Gigon, *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New York 1972.
- GILLESPIE [1912] = C.M. Gillespie, *The Use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates*, «Classical Quarterly», VI (1912) pp. 179-203.
- GIULIANO [1991] = F.M. Giuliano, *Esegesi letteraria in Platone: la discussione sul carme simonideo nel Protagora*, «Studi Classici e Orientali», XLI (1991) pp. 105-90.
- GIULIANO [1995] = F.M. Giuliano, *L'Odisseo di Platone. Uno zetema omerico nell'Ippia Minore*, in G. Arrighetti (a cura di), *Poesia Greca*, Pisa 1995, pp. 9-57.

- GLADIGOW [1965] = B. Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*, Hildesheim 1965.
- GLASER [1935] = K. Glaser, *Gang und Ergebnis des platonischen Lysis*, «Wiener Studien», LVII (1935) pp. 47-67.
- GLIDDEN [1980] = D.K. Glidden, *The Language of Love: Lysis 212a8-213c9*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXI (1980) pp. 276-90.
- GLIDDEN [1981] = D.K. Glidden, *The Lysis on Loving One's Own*, «Classical Quarterly», XXXI (1981) pp. 39-59.
- GLOUVERMAN [1992] = M. Glouberman, *Euthyphro. A Guide for Analytic Instruction*, «Teaching Philosophy», XV (1992) pp. 33-49.
- GLOY [1986] = K. Gloy, *Platons Theorie der ἐπιστήμη ἑαυτῆς im Charmides als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseinstheorien*, «Kant-Studien», LXXVII (1986) pp. 137-64.
- GNESOTTO [1917] = *Lachete o Della fortezza, dialogo morale. Saggio di interpretazione e di versione* di A. Gnesotto, «Atti e Memorie Accad. Padova», XXXIII (1917) 50 pp.
- GNESOTTO [1931] = A. Gnesotto, *Il Lachete platonico nell'ultimo ventennio (1910-1930). Rassegna bibliografica*, Padova 1931.
- GOEBEL [1882] = E. Goebel, *Exegetische und kritische Beiträge zu Platons Apologie und Kriton*, Progr. des Gymn. Fulda 1882.
- GOEBEL [1882-3] = E. Goebel, *Zu Platons Apologie des Sokrates*, «Jahrb. f. class. Philol.», CXXV (1882) pp. 747-50, e CXXVII (1883) pp. 257-60.
- GOFFI [1989] = J.-Y. Goffi, *Ce que Platon reproche à Hippias: une suggestion*, «Revue de Philosophie Ancienne», VII (1989) pp. 235-45.
- GOLD [1985] = J. Gold, *Socratic Definition. Real or Nominal?*, «Philosophy Research Archives», X (1985) pp. 573-85.
- GOLDBACHER [1893] = A. Goldbacher, *Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialoges Lysis*, in *Analecta Graeciensia*, Graz 1893, pp. 123-40.
- GOLDBACHER [1894] = A. Goldbacher, *Zur Kritik und Erklärung des platonischen Dialoges Charmides*, «Wiener Studien», XVI (1894) pp. 1-7.
- GOLDBERG [1983] = L. Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras*, New York-Berne-Frankfort on the Main 1983.
- GOLDSCHMIDT [1940] = V. Goldschmidt, *Essai sur le "Cratyle". Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Paris 1940 (rist. 1982).
- GOLDSCHMIDT [1947a] = V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris 1947.
- GOLDSCHMIDT [1947b] = V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris 1947, 1963².
- GOLDSCHMIDT [1950] = V. Goldschmidt, *Sur le problème du "système de*

- Platon*», «Rivista critica di storia della filosofia», (1950) pp. 169-78 (anche in Goldschmidt [1970] pp. 23-33).
- GOLDSCHMIDT [1970] = V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris 1970.
- GOLDSTICK [1973] = D. Goldstick, *Monotheism's Euthyphro Problem*, «Canadian Journal of Philosophy», III (1973-4) pp. 585-9.
- GÓMEZ LOBO [1989] = A. Gómez Lobo, *La ética de Sócrates*, Mexico City 1989.
- GÓMEZ LOBO [1990] = A. Gómez Lobo, *Los axiomas de la ética socrática*, «Méthexis», III (1990) pp. 1-13.
- GÓMEZ LOBO [1994] = A. Gómez Lobo, *The Foundations of Socratic Ethics*, Indianapolis 1994.
- GÓMEZ-MUNTÁN [1966] = J.L. Gómez-Muntán, *La concepción platónica del amor según el Lysis*, «Pensamiento», XXII (1966) pp. 23-53.
- GÓMEZ ROBLEDÓ [1966] = A. Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, Mexico City 1966.
- GOMME [1958] = A.W. Gomme, *The structure of Plato's Crito*, «Greece and Rome», N.S. v (1958) pp. 45-81.
- GOMPERZ H. [1896] = H. Gomperz, *Über die Abfassungszeit des platonischen Kriton*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», CIX (1896) pp. 176-9.
- GOMPERZ H. [1902-3] = H. Gomperz, *Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1899 und 1900*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XV (1902) pp. 516-50, e XVI (1903) pp. 119-53.
- GOMPERZ H. [1906] = H. Gomperz, *Die deutsche Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1901-4*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XIX (1906) pp. 517-72.
- GOMPERZ H. [1912] = H. Gomperz, *Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1905-8*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXV (1912) pp. 464-82.
- GOMPERZ H. [1936] = H. Gomperz, *Sokrates Haltung vor seinen Richtern*, «Wiener Studien», LIV (1936) pp. 32-42.
- GOMPERZ TH. [1896] = Th. Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 2 Bde., Leipzig 1896; 4. Auflage, hrsg. von H. Gomperz, Berlin-Leipzig 1925 (trad. it. = Gomperz [1933-62]).
- GOMPERZ TH. [1933-62] = Th. Gomperz, *Pensatori greci*, 4 voll., Firenze 1933 (I e II), 1944, 1953² rived. (III), 1962 (IV) (= Gomperz [1896]).
- GONTAR [1978] = D.P. Gontar, *The Problem of the Formal Charges in Pla-*

- to's *Apology*, «Tulane Studies in Philosophy», XXVII (1978) pp. 89-101.
- GONZALES [1991] = F.G. Gonzales, *The Tension between the Means and Ends of Philosophical Inquiry: Dialectic in Plato's Early and Middle Dialogues*, Diss. Toronto 1991.
- GOOCH [1971] = P.W. Gooch, *Socratic Paradoxes in Plato. A Study in Virtue, Knowledge and Related Concepts in Plato's Dialogues*, Diss. Toronto 1971.
- GOOCH [1987] = P.W. Gooch, *Socratic Irony and Aristotle's Eiron: Some Puzzles*, «Phoenix», XLI (1987) pp. 95-104.
- GOODELL [1921] = T.D. Goodell, *Plato's Hedonism*, «American Journal of Philology», XLII (1921) pp. 25-9.
- GORDON [1991] = J.P. Gordon, *Is Virtue Teachable? A Socratic View of Moral Education*, Diss. The Univ. of Texas at Austin, Austin 1991, «Dissertation Abstracts», LII (1991-2) 4353A.
- GORDON [1996] = J.P. Gordon, *Against Vlastos on Complex Irony*, «Classical Quarterly», XLVI (1996) pp. 131-7.
- GOSLING-TAYLOR [1990] = J.C.B. Gosling & C.C.W. Taylor, *The Hedonic Calculus in the Protagoras and the Phaedo: A Reply*, «Journal of the History of Philosophy», XXVIII (1990) pp. 115-6.
- GOSLING-TAYLOR [1982] = J.C.B. Gosling & C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982.
- GOTTLIEB E. [1925] = E. Gottlieb, *Zum Problem des Euthyphron*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXXVII (1925) pp. 270-9.
- GOTTLIEB P. [1992] = P. Gottlieb, *The Complexity of Socratic Irony: A Note on Prof. Vlastos Account*, «Classical Quarterly», XLII (1992) pp. 278-9.
- GOULD C.S. [1987] = C.S. Gould, *Socratic Intellectualism and the Problem of Courage. An Interpretation of Plato's Laches*, «History of Philosophy Quarterly», IV (1987) pp. 265-79.
- GOULD J.B. [1955] = J.B. Gould, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge 1955 (rist. New York 1972).
- GOULD T. [1963] = T. Gould, *Platonic Love*, London 1963.
- GOULET CAZÉ [1986] = M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris 1986.
- GOURINAT [1986] = M. Gourinat, *Socrate était-il un ironiste?*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XCI (1986) pp. 339-53.
- GRÄSER [1975] = A. Gräser, *Zur Logik der Argumentationsstruktur in Platons Dialogen Laches und Charmides*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LVII (1975) pp. 172-81.
- GRAF [1963] = G. Graf, *Die sokratische Aporie im Denken Platons*, Diss. Basel, Winterthur 1963.

- GRAHAM [1991] = D.W. Graham, *Socrates and the Infallibility of the Crafts*, in Boudouris [1991] pp. 148-55.
- GRAHAM [1992] = D.W. Graham, *Socrates and Plato*, «Phronesis», XXXVII (1992) pp. 141-65.
- GREENBERG [1965] = N.A. Greenberg, *Socrates' Choice in the Crito*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXX (1965) pp. 45-82.
- GRENET [1948] = P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris 1948.
- GRENET [1956] = P. Grenet, *Note sur la structure du Lachès*, in Mélanges A. Diès, Paris 1956, pp. 121-8.
- GRIMALDI [1968] = N. Grimaldi, *Le shamanisme socratique. Réflexion sur le langage dans la philosophie de Platon*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXIII (1968) pp. 401-29.
- GRISWOLD [1986] = Ch.L. Griswold, *Philosophy, Education and Courage in Plato's Laches*, «Interpretation», XIV (1986) pp. 177-93.
- GRISWOLD [1988] = *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. by C.L. Griswold, New York-London 1988.
- GRÖNEBOOM [1919] = P. Gröneboom, *Ad Platonis Apologiam*, «Mnemosyne» XLVII (1919) pp. 282-7.
- GROSSE [1892] = B. Grosse, *Zu Platons Protagoras (353c)*, «Jahrb. f. class. Philol.», CXLV (1892) pp. 699-700.
- GROSSMANN A. [1883] = A. Grossmann, *Die philosophischen Probleme in Platos Protagoras*, Progr. des Progymn. Neumark 1883.
- GROSSMANN G. [1950] = G. Grossmann, *Politische Schlagwörter aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges*, Zürich 1950.
- GROSSMANN G. [1978] = G. Grossmann, *Platon und Protagoras*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXII (1978) pp. 510-25.
- GROTE [1865-70] = G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, 3 voll., London 1865-70 (3^a ediz., vols. I-IV, 1875; rist. London-New York 1974).
- GRUBE [1926a] = G.M.A. Grube, *Notes on the Hippias Major*, «Classical Review», XL (1926) p. 188.
- GRUBE [1926b] = G.M.A. Grube, *On the Authenticity of the Hippias Major*, «Classical Quarterly», XX (1926) pp. 134-48.
- GRUBE [1927] = G.M.A. Grube, *Plato's Theory of Beauty*, «The Monist», XXXVII (1927) pp. 269-88.
- GRUBE [1929] = G.M.A. Grube, *The Logic and Language of the Hippias Major*, «Classical Philology», XXIV (1929) pp. 369-75.
- GRUBE [1933] = G.M.A. Grube, *The Structural Unity of the Protagoras*, «Classical Quarterly», XXVII (1933) pp. 203-7.
- GRUBE [1935] = G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, London 1935 (rist. 1958).

- GUARDINI [1945] = R. Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaedo*, Bern 1945 (Düsseldorf-München 1954; 1969¹⁰).
- GUARELLA [1949] = *Platone. Eutifrone*, a cura di V. Guarella, Verona 1949.
- GUGLIELMINO [1936] = F. Guglielmino, *Preconcetti teorici e realismo in Platone*, Catania 1936.
- GULLEY [1952] = N. Gulley, *Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues*, «Classical Quarterly», N.S. II (1952) pp. 74-82.
- GULLEY [1965] = N. Gulley, *The Interpretation of "No one does wrong willingly" in Plato's Dialogues*, «Phronesis», X (1965) pp. 82-96.
- GULLEY [1968] = N. Gulley, *The Philosophy of Socrates*, New York 1968.
- GULLEY [1971] = N. Gulley, *Socrates' Thesis at Protagoras 358b-c*, «Phoenix», XXV (1971) pp. 118-23.
- GUNDERT [1954] = H. Gundert, *Platon und das Daimonion des Sokrates*, «Gymnasium», LXI (1954) pp. 513-31.
- GUNDERT [1960] = H. Gundert, 'Ο Πλατωνικὸς διάλογος, «Epistemonike Epeterida thes philos. Scholes», VIII (1960) pp. 191-210 (= *Der platonische Dialog*, Heidelberg 1968).
- GUNDERT [1968a] = H. Gundert, *Der platonische Dialog*, Bibl. d. Klass. Alt. Wiss., N.F. 2. 26, Heidelberg 1968.
- GUNDERT [1968b] = H. Gundert, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, «Studium Generale», XXI (1968) pp. 295-379 e 387-449, rist. Amsterdam 1971.
- GUNDERT [1977] = H. Gundert, *Los primeros vestigios de la doctrina de las ideas*, «Estudios Clásicos», XXI (1977) pp. 221-31.
- GUTHRIE [1957] = W.K.C. Guthrie, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, in *Recherches sur la tradition platonicienne*, Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique, vol. III, Vandoeuvres-Genève 1957, pp. 3-21 (rist. in *Plato*, vol. II: *Ethics, Politics, and Philosophy. A Collection of Critical Essays*, ed. by G. Vlastos, Garden City N.Y. 1971, pp. 230-43).
- GUTHRIE [1969] = W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969 (rist. della 2ª parte = Guthrie [1971]).
- GUTHRIE [1971] = *Socrates*, Cambridge 1971 (cfr. Guthrie [1969]).
- GUTHRIE [1975] = W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge 1975.
- GUZMÁN GUERRA [1984] = A. Guzmán Guerra, *Protagoras y la cesura*, «Estudios Clásicos», XXVI (1984) pp. 93-7.
- GUZZO [1939] = A. Guzzo, *Platone. Critone*, Milano 1939.
- GUZZO [1939] = *Apologia di Socrate*, a cura di A. Guzzo, Milano 1939.

- GUZZO [1958] = A. Guzzo, *La parole et le divin Ulysse*, «Études Philos.», n.s. XIII (1958) pp. 161-71.
- HAAG [1973] = A. Haag, *Hippias Maior. Interpretation eines pseudoplatonischen Dialogs*, Diss. Tübingen 1973.
- HACKFORTH [1928] = R. Hackforth, *Hedonism in Plato's Protagoras*, «Classical Quarterly», XXII (1928) pp. 39-42.
- HACKFORTH [1933] = R. Hackforth, *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge 1933.
- HACKFORTH [1935] = R. Hackforth, *The Apology of Plato*, «Journal of Hellenic Studies», LV (1935) pp. 83-4.
- HACKFORTH [1945] = R. Hackforth, *The ἀνεξέταστος βίος in Plato*, «Classical Review», LIX (1945) pp. 1-4.
- HADEN [1969] = J. Haden, *On Plato's Inconclusiveness*, «The Classical Journal», LXIV (1969) pp. 219-24.
- HADEN [1983] = J. Haden, *Friendship in Plato's Lysis*, «Review of Metaphysics», XXXVII (1983) pp. 327-56.
- HADEN [1984] = J. Haden, *Socratic Ignorance*, in Kelly [1984] pp. 17-28.
- HALL [1968] = J.C. Hall, *Plato. Euthyphro 10a1-11a10*, «Philosophical Quarterly», XVIII (1968) pp. 1-11.
- HAMMOND [1952] = A.L. Hammond, *Euthyphro, Mill and Mr. Lewis*, «Journal of Philosophy», XLIX (1952) pp. 377-92.
- HANNWACKER [1871] = P. Hannwacker, *Ueber Platon's Protagoras*, Gymn.-Progr. Kempten 1871.
- HARDER [1934] = *Platons Kriton*, hrsg. und übers. von R. Harder, Berlin 1934.
- HARTMAN J.J. [1916] = J.J. Hartman, *De Platonis qui fertur priore Alcibiade*, «Mnemosyne», N.S. XLIV (1916) pp. 163-76.
- HARTMAN M. [1984] = M. Hartman, *How the Inadequate Models for Virtue in the Protagoras Illuminate Socrates' Views on the Unity of Virtues*, «Apeiron», XVIII (1984) pp. 110-7.
- HATHAWAY [1970] = R.F. Hathaway, *Law and the Moral Paradox in Plato's Apology*, «Journal of the History of Philosophy», VIII (1970) pp. 127-42.
- HAUSENBLAS [1885] = A. Hausenblas, *Zur Erklärung von Platons Laches*, «Zeitschrift f. d. österreichischen Gymnasien», XXXVI (1885) pp. 893-907.
- HAVELOCK [1952] = E.A. Havelock, *Why was Socrates Tried?*, «Phoenix», Suppl. I (Studies in Honour of G. Norwood, ed. by M.E. White) (1952) pp. 95-108.
- HAVELOCK [1983] = E.A. Havelock, *The Socratic Problem: Some Second Thoughts*, in Anton-Preus [1983] pp. 147-73.
- HAVELOCK [1984] = E.A. Havelock, *The Orality of Socrates and the Literacy*

- of Plato. With Some Reflections on the Historical Origins of Moral Philosophy in Europe*, in Kelly [1984] pp. 67-93.
- HAVET [1921] = L. Havet, *Alcib. 133c*, «Revue de Philologie», LVI (1921) pp. 87-9.
- HAZEBROUCQ [1997] = M.-F. Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou de la modération*, traduction nouvelle, notes et commentaire, Paris 1997.
- HEFFTER [1856] = M.W. Heffter, *Ueber die platonische Apologie des Sokrates*, «Jahrb. f. Philol. u. Päd.», LXXIV (1856) pp. 373-85.
- HEGEL [1932] = G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. it., vol. II, Firenze 1932.
- HEIDEL [1900] = W.A. Heidel, *On Plato's Euthyphro*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», XXXI (1900) pp. 163-81.
- HEIDEL [1902] = *Plato's Euthyphro*, with introd. and notes by W.A. Heidel, New York 1902 (rist. insieme agli *Pseudo-Platonica*, New York 1970).
- HEITSCH [1989] = E. Heitsch, τιμώτερα, «Hermes», CXVII (1989) pp. 278-87.
- HEITSCH [1994] = E. Heitsch, *Argumentation und Psychagogie. Zu einem Argumentationstrick des platonischen Sokrates*, «Philologus», CXXXVIII (1994) pp. 219-34.
- HEMMENWAY [1996] = S. R. Hemmenway, *Sophistry Exposed: Socrates on the Unity of Virtue in the Protagoras*, «Ancient Philosophy», XVI (1996) pp. 1-23.
- HENRY [1974] = A.S. Henry, *Charmides Son of Glaukon*, «Rheinisches Museum», CXVII (1974) pp. 360-2.
- HERMANN A. [1972] = A. Hermann, *Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedoné. Ein Beitrag zum Verständnis des platonischen Tugendbegriffes*, Hypomnemata 35, Göttingen 1972.
- HERMANN C.FR. [1838] = C.Fr. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, I (il solo pubblicato), Heidelberg 1838.
- HERMANN C.FR. [1850] = C.Fr. Hermann, *Das Bruchstück des Kydias in Platon's Charmides*, «Philologus», V (1850) pp. 737-9.
- HERMANN R.D. [1961] = R.D. Hermann, *Il logos socratico e il linguaggio*, «Rivista di Filosofia», LII (1961) pp. 279-84.
- HERTER [1962] = H. Herter, *Arete adespota*, «Rheinisches Museum», CV (1962) pp. 1-9.
- HERTER [1970] = H. Herter, *Selbsterkenntnis der Sophrosyne. Zu Platons Charmides*, in *Festschrift K. Vretska*, Heidelberg 1970, pp. 74-88 (rist. in *Kleine Schriften*, hrsg. von E. Vogt, München 1975, pp. 305-15).

- HIESTAND [1923] = M. Hiestand, *Das sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen. Eine Untersuchung über die Anfänge Platons*, Diss. Zürich 1923.
- HILDEBRANDT [1933] = K. Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin 1933.
- HINRICHE [1951] = G. Hinriche, *The Euthydemus as a locus of the Socratic Elenchus*, «New Scholasticism», XXV [1951] pp. 178-83.
- HINSKE [1968] = N. Hinske, *Zur Interpretation des platonischen Dialogs Laches*, «Kant-Studien», LIX (1968) pp. 62-79.
- HIRSCH [1926] = M. Hirsch, *Die athenischen Tyrannenmörder in Geschichtsschreibung und Volkslegende*, «Klio», XX (1926) pp. 126-67.
- HIRSCHBERGER [1932] = J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate*, «Philologus», Supplbd. XXV 1, Leipzig 1932.
- HIRZEL [1890] = R. Hirzel, *Aristoxenos und Platons erster Alkibiades*, «Rheinisches Museum», N.F. XLV (1890) pp. 419-35.
- HIRZEL [1895] = R. Hirzel, *Der Dialog, Eine literarhistorischer Versuch*, 2 Bde, Leipzig 1895, I, pp. 68-215 (die Blüte).
- HIRZEL [1913] = R. Hirzel, Οὐσία, «Philologus», LXXII (1913) pp. 42-64.
- HÖRBER [1945] = R.G. Hörber, *Character portrayal in Plato's Lysis*, «Classical Journal», XLI (1945-6) pp. 271-3.
- HÖRBER [1955] = R.G. Hörber, *Plato's Hippias Maior*, «The Classical Journal», L (1955) pp. 183-6.
- HÖRBER [1958] = R.G. Hörber, *Plato's Euthyphro*, «Phronesis», III (1958) pp. 95-107.
- HÖRBER [1959] = R.G. Hörber, *Plato's Lysis*, «Phronesis», IV (1959) pp. 15-28.
- HÖRBER [1962] = R.G. Hörber, *Plato's Lesser Hippias*, «Phronesis», VII (1962) pp. 121-31.
- HÖRBER [1964] = R.G. Hörber, *Plato's Greater Hippias*, «Phronesis», IX (1964) pp. 143-55.
- HÖRBER [1968] = R.G. Hörber, *Plato's Laches*, «Classical Philology», LXIII (1968) pp. 95-105.
- HOFFMAISTER [1827] = C. Hoffmaister, *Ueber den Begriff σοφροσύνη bei Plato*, Essen 1827.
- HOFFMANN E. [1922] = E. Hoffmann, *Der gegenwärtige Stand der Platonforschung*, in appendice a Zeller [1922].
- HOFFMANN FR. [1832] = Fr. Hoffmann, *Die Dialektik Platons*, München 1832.
- HOFFMANN M. [1903] = M. Hoffmann, *Zur Erklärung der platonische Dialoge. I: Laches und Charmides*, «Zeitschr. f. d. Gymnasialw.», LVII (1903) pp. 525-37.

- HOFFMANN M. [1904a] = M. Hoffmann, *Zur Erklärung der platonische Dialoge*. II: *Euthyphron*, «Zeitschrift f. d. Gymnasialw.», LVIII (1904) pp. 87-92.
- HOFFMANN M. [1904b] = M. Hoffmann, *Zur Erklärung der platonische Dialoge*. III: *Die beiden Hippias*, «Zeitschrift f. d. Gymnasialw.», LVIII (1904) pp. 279-88.
- HOGAN J. [1953] = J. Hogan, *The Dialectic of Socrates*, «The Irish Ecclesiastical Record», LXXIX (1953) pp. 429-40.
- HOGAN R.A. [1976] = R.A. Hogan, *Soul in the Charmides: An Examination of T.M. Robinson's Interpretation*, «Philosophy Research Archives», II (1976) n° 1095.
- HOGAN R.A. [1977] = R.A. Hogan, *The Techne Analogy in the Charmides*, «Philosophy Research Archives», III (1977) n° 1225.
- HOLLAND [1982] = R.F. Holland, *Euthyphro*, «Proceeding of the Aristotelian Society», LXXXII (1982) pp. 1-15.
- HOOPES [1966] = J.P. Hoopes, *An Interpretation of Plato's Euthyphro*, Diss. Vanderbilt Univ. 1966, «Dissertation Abstracts», XXVIII (1968) 4212A.
- HOOPES [1970] = J.P. Hoopes, *Euthyphro's Case*, «Classical Bulletin», XLVII (1970) pp. 1-6.
- HORN [1893] = F. Horn, *Platonstudien*, Wien 1893.
- HORNE [1964] = H.J. Horne, *Hippias Major. Untersuchungen zur Echtheitsfrage des Dialogs*, Diss. Köln 1964.
- HORNEFFER [1895] = E. Horneffer, *De Hippias maiore qui fertur Platonis*, Diss. Göttingen 1895.
- HORNEFFER [1904] = E. Horneffer, *Plato gegen Sokrates*, Leipzig 1904.
- HORNEFFER [1922] = E. Horneffer, *Der junge Platon*. I: *Sokrates und die Apologie*. Mit einem Beitrag, *Das Delphische Orakel als ethischer Preisrichter*, von R. Herzog, Giessen 1922.
- HOULGATE [1970] = L.D. Houlgate, *Virtue is Knowledge*, «The Monist», LIV (1970) pp. 142-53.
- HOWLAND [1991] = J. Howland, *Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology*, «Phoenix», XLV (1991) pp. 189-214.
- HUBBARD [1982] = B.A.F. Hubbard & E.S. Karnofsky, *Plato's Protagoras. A Socratic Commentary*, with a Foreword by M.F. Burnyeat, London 1982.
- HUIT [1888] = Ch. Huit, *Le premier Alcibiade*, «Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», 48^e année, XXIX (1888) pp. 798-822.
- HUIT [1894] = Ch. Huit, *Le Lysis de Platon*, «Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», 54^e année, XLI (1894) pp. 622-49.

- HUMBERT H. [1930] = H. Humbert, *Polycratès, l'accusation de Socrate et le "Gorgias"*, Paris 1930.
- HUMBERT J. [1967] = J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris 1967.
- HYLAND [1968] = D.A. Hyland, "Ἔρως, ἐπιθυμία and φιλία in Plato, «Phronesis», XIII (1968) pp. 32-46.
- HYLAND [1981] = D.A. Hyland, *The Virtue of Philosophy. An Interpretation of Plato's Charmides*, Athens (Ohio) 1981.
- ILDEFONSE [1997] = *Platon. Protagoras*, traduction inédite et notes par Fr. Ildefonse, Paris 1997.
- INGENKAMP [1967] = H.G. Ingenkamp, *Laches, Nikias und platonische Lehre*, «Reinisches Museum», CX (1967) pp. 234-47.
- IOPPOLO [1985] = A.M. Ioppolo, *Vlastos e l'elenchos socratico*, «Elenchos», VI (1985) pp. 151-62.
- IOPPOLO [1991] = A.M. Ioppolo, *Socrates Profession of Ignorance and His Claim to Know τὰ ἐρωτικά*, in Boudouris [1991] pp. 186-94.
- IOPPOLO [1993] = A.M. Ioppolo, *Platone. Apologia di Socrate*, Roma-Bari 1993.
- IRWIN [1973] = T. Irwin, *Theories of Virtue and Knowledge in Plato's Early and Middle Dialogues*, Diss. Princeton Univ. 1973, «Dissertation Abstracts», XXXIV (1973) 821A.
- IRWIN [1977] = T. Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977.
- IRWIN [1979] = *Plato. Gorgias*, Transl. with Notes by T. Irwin, Oxford 1979.
- IRWIN [1983] = T. Irwin, *Euripides and Socrates*, «Classical Philology», LXXVIII (1983) pp. 183-97.
- IRWIN [1986] = T. Irwin, *Socrates the Epicurean*, «Illinois Classical Studies», XI (1986) pp. 85-112 (rist. in Benson [1992] pp. 198-219).
- IRWIN [1989] = T. Irwin, *Classical Thought*, New York 1989.
- IRWIN [1992] = T. Irwin, *Socratic Puzzles. A Review of Gregory Vlastos, Socrates Ironist and Moral Philosopher*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», X (1992) pp. 241-66.
- IRWIN [1993] = T. Irwin, "Say What You Believe", nelle pp. 1-16 di *Virtue Love and Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos*, «Apeiron», XXVI (1993).
- IRWIN [1995] = T. Irwin, *Plato's Ethics*, New York-Oxford 1995.
- IRWIN [1998] = T. Irwin, *Common Sense and Socratic Method*, in Gentzler [1998] pp. 29-66.
- ISNARDI PARENTE [1976] = M. Isnardi Parente, *Parmenide e Socrate demistificati. Questioni di metodo a proposito di alcuni recenti studi di*

- filosofia antica*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXXI (1976) pp. 423-37.
- IWATA [1991] = Y. Iwata, *The Philosophical Implication of the Daimonion of Socrates*, in Boudouris [1991] pp. 195-9.
- JACHMANN [1941] = G. Jachmann, *Der Platontext*, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1941, p. 11.
- JAKOB [1904] = J. Jakob, *Studien zu Platons Protagoras*, Progr. Aschaffenburg, 1904.
- JAEGER [1923] = W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923, trad. it. = Jaeger [1947].
- JAEGER [1928] = W. Jaeger, recensione a Taylor [1926], «Gnomon», IV (1928) pp. 1-11 (anche in [1960] I, pp. 401-12).
- JAEGER [1944] = W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1944 (cfr. [1933-47]).
- JAEGER [1933-47] = W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde, Berlin u. Leipzig 1933-1947 (trad. it. = Jaeger [1936-1959]).
- JAEGER [1936-1959] = W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it. a cura di L. Emery, Firenze 1936-1959; 2ª ediz. con la trad. degli aggiornamenti dell'ediz. americana, New York 1945, a cura di A. Setti.
- JAEGER [1947] = W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. a cura di G. Calogero, 1ª ristampa, Firenze 1947 (= Jaeger [1923]).
- JAEGER [1960] = W. Jaeger, *Scripta Minora*, Roma 1960.
- JAMES [1973] = G. James, *Socrates on Civil Disobedience and Rebellion*, «Southern Journal of Philosophy», XI (1973) pp. 119-27.
- JANET [1848] = P. Janet, *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris 1848.
- JANET [1860] = P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris 1860.
- JANNONE [1974] = A. Jannone, *Sur les notions ἐκούσιον et ἀκούσιον dans la morale platonicienne*, «Diotima», II (1974) pp. 57-71.
- JANNUCCI [1975] = M. Jannucci, *I primi germi della dialettica platonica nell'Apologia e nel Critone*, «Pensiero», XX (1975) pp. 201-21.
- JANTZEN [1989] = J. Jantzen, *Platon, Hippias minor oder der falsche Wahre. Über den Ursprung der moralischen Bedeutung von "gut"*. Kommentar, mit der Übers. von Fr. Schleiermacher, Berlin 1989.
- JENKS [1989] = R.A. Jenks, *Socratic Elenchus and the Coherence Theory of Truth*, Diss. Univ. of California, San Diego 1989, «Dissertation Abstracts», L (1989-1990) 2925A-2926A.
- JOËL [1893] = K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 Bde, Berlin 1893-1901.

- JOËL [1906] = K. Joël, *Zu Platons Laches*, «Hermes», XLI (1906) pp. 310-8.
- JOËL [1907] = K. Joël, *Nochmals Platons Laches*, «Hermes», XLII (1907) p. 160.
- JOËL [1921] = K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, Bd. I, Tübingen 1921.
- JOHANN [1973] = H.T. Johann, *Hippias von Elis und der Physis-Nomos-Gedanke*, «Phronesis», XVIII (1973) pp. 15-25.
- JONEZAWA [1991] = S. Jonezawa, *Socrates' two Concepts of the Polis*, «History of Political Thought», XII (1991) pp. 565-76.
- JORDAN [1981] = N. Jordan, *The Wisdom of Plato. An Attempt at an Outline*, 2 vols., Lanham 1981.
- JOWETT-CAMPBELL [1894] = *Plato's Republic*, with Notes and Essays by B. Jowett and L. Campbell, 3 vols., Oxford 1894.
- JOWETT [1963] = *The Trial and Death of Socrates*, transl. with Introd. Analyses by B. Jowett, with a Pref. by H. Cairns, and illustr. by H. Erni, New York-Toronto 1963.
- JOYAU [1880] = E. Joyau, *Platonis Protagoras sive Socratica de natura virtutis doctrina*, Paris 1880.
- JULIA [1972] = V. Julia, *El método Socrático*, «Cuadernos de Filosofía», XII (1972) pp. 63-7.
- KACHI [1983] = Y. Kachi, *Gods, Forms, and Socratic Piety*, «Ancient Philosophy», III (1983) pp. 82-8.
- KÄHLER [1871] = G.A. Kähler, *Ueber den Gedankengang der platonischen Apologia Socratis*, Inaug.-Diss. Göttingen 1871.
- KAHN [1976] = C.H. Kahn, *Plato on the Unity of Virtues*, in *Facets of Plato's Philosophy*, ed. by W.H. Werkmeister, «Phronesis» (Suppl. II) Assen 1976, pp. 21-39.
- KAHN [1980] = C.H. Kahn, *Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques?*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», LXXIV (1980) pp. 45-80 (= Kahn [1981]).
- KAHN [1981] = *Did Plato write Socratic Dialogues?*, «Classical Quarterly», XXXI (1981) pp. 105-34; anche in Benson [1992] pp. 35-52.
- KAHN [1981a] = C.H. Kahn, *Some Philosophical Use of "to be" in Plato*, «Phronesis», XXVI (1981) pp. 105-34.
- KAHN [1981b] = C.H. Kahn, *The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century B.C.*, in Kerferd [1981] pp. 92-108.
- KAHN [1983] = C.H. Kahn, *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I (1983) pp. 75-122.
- KAHN [1985] = C.H. Kahn, *The Beautiful and the Genuine*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», III (1985) pp. 261-87.
- KAHN [1986] = C.H. Kahn, *Plato's Methodology in the Laches*, «Revue Internationale de Philosophie», XL (1986) pp. 7-21.

- KAHN [1988a] = C.H. Kahn, *Plato and Socrates in the Protagoras*, «Méthexis», I (1988) pp. 33-52.
- KAHN [1988b] = C.H. Kahn, *Socrates and the Rule of Law*, in *Philosophy of Law in the History of Human Thought*, ed. S. Panou, Stuttgart 1988.
- KAHN [1988c] = C.H. Kahn, *On the Relative Date of the Gorgias and the Protagoras*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», VI (1988) pp. 69-102.
- KAHN [1988d] = C.H. Kahn, *Plato's Charmides and the Prolectic Reading of Socratic Dialogues*, «Journal of Philosophy», LXXXV (1988) pp. 541-9.
- KAHN [1989] = C.H. Kahn, *Problems in the Argument of Plato's Crito*, «Apeiron», XXII 4 (1989) (= T. Penner-R. Kraut (eds.), *Nature, Knowledge and Virtue. Essays in Memory of Joan Kung*) pp. 29-43.
- KAHN [1991] = C.H. Kahn, *In Response to Mark McPherran*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», IX (1991) pp. 161-8.
- KAHN [1992] = C.H. Kahn, *Vlastos' Socrates*, «Phronesis», XXXVII (1992) pp. 233-58.
- KAHN [1992b] = C.H. Kahn, *Plato as a Socratic*, «Studi Italiani di Filologia Classica», LXXXV (1992) pp. 580-95.
- KAISER [1980] = O. Kaiser, *Lysis oder von der Freundschaft*, «Zeitschr für Religion- und Geistgesch.», XXXII (1980) pp. 193-218.
- KALLENBERG [1913] = H. Kallenberg, «Οτι und ως bei Platon als Hilfsmittel zur Bestimmung der Zeitfolge seiner Schriften», «Rheinisches Museum», LXVIII (1913) pp. 465-76.
- KALUSCHA [1904] = W. Kaluscha, *Zur Chronologie der platonischen Dialoge*, «Wiener Studien», XXVI (1904) pp. 190-204.
- KAPP [1968] = E. Kapp, *The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues*, in *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von H. Diller & I. Diller, Berlin 1968, pp. 55-150.
- KATO [1988] = S. Kato, *Plato's Earlier Philosophy*, Tokio 1988.
- KATO [1991] = S. Kato, *The Apology. The Beginning of Plato's Own Philosophy*, «Classical Quarterly», N.S. XLI (1991) pp. 356-65.
- KATSIMANIS [1974] = K.S. Katsimanis, *Messages delphiques et socratisme*, «Philosophia», IV (1974) pp. 155-67.
- KAY [1980] = H. Kay, *A Study of Plato's Laches*, Diss. Columbia University, New York 1980, «Dissertation Abstracts», XLI (1980) 700A.
- KEANEY [1980] = J.J. Keaney, *Plato, Apology 32c8-d3*, «Classical Quarterly», XXX (1980) pp. 296-8.
- KELLY [1984] = E. Kelly (ed.), *New Essays on Socrates*, Lanham [MD] 1984.
- KEMPER [1967] = H. Kemper, *Plato's Apologie in heutiger Sicht*, «Anregung», XIII (1967) pp. 107-11.

- KENDALL [1958-9] = W. Kendall, *The People versus Socrates Revisited*, «Modern Age», III (1958-9) pp. 98-111.
- KENYON [1933] = R.A. Kenyon, *The Socratic Problem*, New Haven (Conn.) 1933.
- KERFERD [1953] = G.B. Kerferd, *Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato*, «Journal of Hellenic Studies», LXXIII (1953) pp. 42-5.
- KERFERD [1981] = G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, «Hermes», Einzelschriften XLIV, Wiesbaden 1981.
- KERSCHENSTEINER [1975] = *Laches*, griech. u. dt. Übers. u. mit e. Nachw. hrsg. von J. Kerschenssteiner, Stuttgart 1975.
- KESELING [1936] = P. Keseling, *Sophocles' Antigone in Platons Apologie des Sokrates*, «Philologische Wochenschrift», LVI (1936) pp. 141-3.
- KESTERS [1930] = H. Kesters, *Prométhée dans le Protagoras de Platon*, «Museum Belge», XXXIV (1930) pp. 22-53.
- KESTERS [1965] = H. Kesters, *Kérygmes de Socrate. Essai sur la formation du message socratique*, Löwen-Paris 1965.
- KETCHUM [1991] = R.J. Ketchum, *Plato on the Uselessness of Epistemology: Charmides 166e-172a*, «Apeiron», XXIV (1991) pp. 81-98.
- KEYSER [1992] = P. Keyser, *Stylometric Method and the Chronology of Plato's Works*, «Bryn Mawr Classical Review», III (1992) pp. 58-74.
- KIDD [1990] = I. Kidd, *The Case of Homicide in Plato's Euthyphro*, in E.M. Craik (ed.), *'Owls to Athen'. Essays on Classical Subjects presented to Sir Kenneth J. Dover*, Oxford 1990, pp. 213-21.
- KIESOW [1919] = F. Kiesow, *Che cosa significa la frase καὶ πάντων ἐπὶ συμφορῇς nel terzo discorso dell'Apologia platonica*, «Bollettino di Filologia Classica», XXIV (1919) pp. 147-8.
- KING [1987] = J. King, *Elenchus, Self-Blame and Socratic Paradox*, «Review of Metaphysics», XLI (1987-8) pp. 105-26.
- KIRSCHENSTEIN [1871] = H. Kirschenstein, *Ueber Platons Protagoras*, Gumbinnen 1871.
- VON KLEEMANN [1908] = A.R. von Kleemann, *Die Stellung des Euthyphron im Corpus Platonicum*, Progr. Wien 1908.
- VON KLEIST [1880] = H. von Kleist, *Die methodologische Bedeutung des platonischen Dialogs Protagoras*, «Philologus», XXXIX (1880) pp. 1-32.
- VON KLEIST [1892] = H. von Kleist, *Zu Platons Laches*, «Jahrbbb. f. class. Philol.», CXLV (1892) pp. 50-2.
- KLEVE [1986] = K. Kleve, *The Daimonion of Socrates*, «Studi Ital. di Filol. Class.», 3^a ser. IV (1986) pp. 5-18.
- KLEVE [1987] = K. Kleve, *Did Socrates exist?*, «Grazer Beiträge», XIV (1987) pp. 123-37.

- KLINGER [1884] = J. Klinger, *Hippias minor und Hippias maior*. I. Theil, Progr. des Staat-Ober-Gymn., Wiener-Neustadt 1884.
- KLONOSKI [1983] = R.J. Klonoski, *The Philosophical Significance of Euthyphro as a Character in Plato's Euthyphro*, Diss. Duquesne Univ., Pittsburgh 1983, «Dissertation Abstracts», XLIV (1983) 1488A-1489A.
- KLONOSKI [1984] = R.J. Klonoski, *Setting and Characterization in Plato's Euthyphro*, «Diálogos», XIX (1984) pp. 123-40.
- KLONOSKI [1986] = R.J. Klonoski, *Exegetes and Seers in Plato's Euthyphro*, «The Classical Outlook», LXIV (1986) pp. 7-8.
- KLOSKO [1979] = G. Klosko, *Toward a Consistent Interpretation of the Protagoras*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXI (1979) pp. 125-42.
- KLOSKO [1980] = G. Klosko, *On the Analysis of Protagoras 351b-360e*, «Phoenix», XXXIV (1980) pp. 307-22.
- KLOSKO [1981] = G. Klosko, *The Technical Conception of Virtue*, «Journal of the History of Philosophy», XIX (1981) pp. 95-102.
- KLOSKO [1983] = G. Klosko, *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues*, «Classical Quarterly», XXXIII (1983) pp. 363-74.
- KLOSKO [1986] = G. Klosko, *Rational Persuasion in Plato's Political Theory*, «History of Political Thought», VII (1986) pp. 15-31.
- KLOSKO [1987a] = G. Klosko, *Plato and the Morality of Fallacy*, «American Journal of Philology», CVIII (1987) pp. 612-26.
- KLOSKO [1987b] = G. Klosko, *Socrates on Goods and Happiness*, «History of Philosophy Quarterly», IV (1987) pp. 251-64.
- KLOWSKI [1987] = J. Kłowski, *Mythos und Logos in Platons Euthyphron*, «Anregung», XXXIII (1987) pp. 386-97.
- KLUSSMANN [1909-11] = R. Klussmann, *Bibliotheca Scriptorum Classicorum et Graecorum et Latinorum. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschliesslich Umfassende*, 2 Bde, Leipzig 1909-1911 (rist. Hildesheim 1961).
- KNAUER [1889] = A. Knauer, *Der platonische Dialog Charmides*, Progr. des Gymn. Bielitz 1889.
- KNUTH [1874] = O. Knuth, *Quaestiones de notione τῆς σωφροσύνης Platonica criticae*, Diss. inaug. Halis Sax. 1874.
- KOHÁK [1960] = E.V. Kohák, *The Road to Wisdom. Lessons on Education from Plato's Laches*, «Classical Journal», LVI (1960) pp. 123-32.
- KOHM [1902] = J. Kohm, *Die Beweisführung in Platons Charmides*, in *Festschrift Theodor Gomperz*, Wien 1902, pp. 37-52.
- KOLLER [1948] = H. Koller, *Die Komposition des platonischen Symposium*, Zürich 1948.

- KONSTAN [1986] = D. Konstan, *Areté e sophía nel Protagora di Platone*, «Discorsi», VI (1986) pp. 179-95.
- KOOP [1940] = H. Koop, *Ueber die Lehrbarkeit der Tugend. Untersuchungen zum platonischen und nachplatonischen Problem des Lehrens und Lernens*, Diss. Hamburg., Würzburg 1940.
- KORNITZER [1915] = A. Kornitzer, *Zur Definition der ἀνδρεία im Laches und Protagoras*, «Zeitschrift f. d. österreichischen Gymnasien», XLVI (1915) pp. 973-4.
- KOSMAN [1983] = L.A. Kosman, *Charmides' First Definition: Sophrosyne as Quietness*, in Anton-Preus [1983] pp. 203-16.
- KOSTMAN [1984] = J. Kostman, *Socrates' Self-Betrayal and the Contradiction Between the Apology and the Crito*, in Kelly [1984] pp. 107-30.
- KOYRÉ [1944] = A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, New York 1944 (trad. inglese, *Discovering Plato*, New York 1945; trad. it. = Koyré [1956]).
- KOYRÉ [1956] = A. Koyré, *Introduzione alla lettura di Platone*, Firenze 1956 (= Koyré [1944]).
- KRÄMER [1959] = H.J. Krämer, *Arete bei Plato und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
- KRÄMER [1982] = H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.
- KRAMER M.J. [1955] = M.J. Kramer, *Plato's Euthyphro*, «Hermeneus», XXVI (1955) pp. 144-6.
- KRAMER S. [1988] = S. Kramer, *Socrates Dream: Crito 44a-b*, «Classical Journal», LXXXIII (1988) pp. 183-97.
- KRATZSCH [1965] = S. Kratzsch, *Platos Grosser Alkibiades. Eine echtheitskritische Untersuchung*, Diss. Jena 1965.
- KRAUS [1913] = O. Kraus, *Hippias minor. Versuch einer Erklärung*, Prag 1913.
- KRAUT [1980] = R. Kraut, *Plato's Apology and Crito: Two Recent Studies*, «Ethics», XCI (1980) pp. 651-64.
- KRAUT [1983] = R. Kraut, *Comments on Gregory Vlastos, 'The Socratic Elenchus'*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I (1983) pp. 59-70.
- KRAUT [1984] = R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984.
- KRAUT [1988] = R. Kraut, *Reply to Clifford Orwin*, in Griswold [1988] pp. 177-82.
- KRAUTZ [1988] = *Protagoras*, Griech. & Dt., Übers. und Komm. von H. W. Krautz, Stuttgart 1988.
- KROHN [1875] = A. Krohn, *Sokrates und Xenophon*, Halle 1875.
- KROSCHER [1857] = I.S. Kroschel, *Zu den chronologischen Verhältnissen des*

- platonischen Protagoras*, «Zeitschr. f. d. Gymnasialw.», XI (1857) pp. 561-7.
- KROSCHER [1863] = I.S. Kroschel, *Studien zu Platons Protagoras*, «Jahrb. f. class. Philol.», LXXXVII (1863) pp. 825-56.
- KRÜGER [1966] = G. Krüger, *Das Prooemium von Platons Apologie*, «Der altsprachl. Unterricht», IX 5 (1966) pp. 29-34.
- KRUSE [1915] = H. Kruse, *Fremde Zusätze in Platons Apologie*, «Jahresbericht des Philol. Vereins zu Berlin», XLI (1915) pp. 299-311.
- KUBE [1969] = J. Kube, *Τέχνη und ἀρετή. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969.
- KUCHARSKI [1937] = P. Kucharski, *Forme et nature ou les deux chemins du savoir d'après les dialogues de Platon*, «Revue de Philosophie», XXXVII (1937) pp. 415-49.
- KUCHARSKI [1949] = P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris 1949.
- KUCHARSKI [1971] = P. Kucharski, *La spéculation platonicienne*, Paris-Louvain 1971.
- KUHN [1959] = H. Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München 1959.
- KUIPER [1909] = W.E.J. Kuiper, *De Lysidis dialogi origine, tempore, consilio*, Diss. Amsterdam, Zwolle 1909.
- LA MAGNA [1933] = *Eutifrone*, con comm. di G. La Magna, Napoli 1933.
- LACEY [1980] = A.R. Lacey, *Our Knowledge of Socrates*, in Vlastos [1980a] pp. 22-49.
- LACHIÈZE-REY [1956] = P. Lachière-Rey, *Reflexions sur un procédé de Platon*, «Revue Philos. de la France et de l'Étranger», CXLVI (1956) pp. 1-8.
- DE LAGUNA [1909] = T. de Laguna, *Interpretations of the Apology*, «Philosophical Review», XVIII (1909) pp. 23-7.
- DE LAGUNA [1934a] = T. de Laguna, *Burnet's Socrates*, «Mind», XLIII (1934) pp. 50-62.
- DE LAGUNA [1934b] = T. de Laguna, *The Problem of the Laches*, «Mind», XLIII (1934) pp. 170-80.
- LAIN-ENTRALGO [1958] = P. Lain-Entralgo, *Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ἐκπόδη) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort*, «Hermes», LXXXVI (1958) pp. 298-323.
- LAMI [1975] = A. Lami, *Il mito del Protagora e il primato della politica*, «Critica Storica», XII (1975) pp. 1-45.
- LAMI [1980] = A. Lami, *Gli epigoni: il mito del Protagora strutturalmente analizzato*, in V. di Benedetto & A. Lami, *Filologia e marxismo*, Napoli 1980, pp. 169-76.
- LAMOUREUX [1993] = F. Lamoureux, *Peccato o ἀμαρτία in Platone?*, «Sapienza», XXXVI (1993) pp. 313-21.

- LANDMANN [1950] = M. Landmann, *Elenktik und Maieutik*, Bonn 1950, pp. 7-89.
- LANDWEHR [1895] = P. Landwehr, *Über die Echtheit des platonischen Dialogs Laches und seine Verwendbarkeit im Gymnasialunterricht*, Progr. des Gymn. Ravensburg 1895.
- LASSERRE [1991] = F. Lasserre, *Anonyme. Commentaire de l'« Alcibiade I » de Platon*, «Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici» v, Firenze 1991, pp. 7-23.
- LAUDIEN [1914] = A. Laudien, *Platons Apologie des Sokrates*, «Neue Jahrb. für Paedagogik», XXXIV (1914) pp. 180-91.
- LAURENTI [1966] = *Il Liside*, a cura di R. Laurenti, Roma 1966.
- LAURENTI [1976] = R. Laurenti, *Il significato filosofico del Liside*, «Atti per l'Acc. di sc. mor. e pol. della soc. di Sc., Lett. e arti di Napoli», LXXXVII (1976) pp. 7-18.
- LAUSDEI [1986] = C. Lausdei, *Plat., Lys. 204A8-B1*, «Prometheus», XII (1986) pp. 217-21.
- LAZZERINI [1962] = *Ippia minore*, trad. introd. e note a cura di C. Lazzerini, Firenze 1962.
- LECHTHALER [1879] = I. Lechthaler, *Die σοφία (Frömmigkeit) bei Plato mit Rücksicht auf Schaarschmidts Athetese des Dialogs Euthyphron*, Progr. des Gymn. Meran 1879.
- LEGGEWIE [1978] = *Euthyphron*, Griech. & Dt., Übers & Hrsg. von O. Leggewie, Stuttgart 1978.
- LEISEGANG [1931] = H. Leisegang, *Bericht über die 1930 erschienene deutsche Literatur zur Geschichte der antiken Philosophie*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XL (1931) pp. 245-54.
- LEISEGANG [1950] = H. Leisegang, *Platon*, in *RE*, XX (1950) coll. 2342-2537.
- LESHER [1975] = J.H. Lesher, *Theistics, Ethics and the Euthyphro*, «Apeiron», IX (1975) pp. 24-30.
- LESHER [1984] = J.H. Lesher, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», II (1984) pp. 1-30.
- LESHER [1987] = J.H. Lesher, *Socrates' Disavowal of Knowledge*, «Journal of the History of Philosophy», XXV (1987) pp. 275-88.
- LESKY [1957-8] = A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1957-8; trad. it. Milano 1962.
- LESSES [1986] = G. Lesses, *Plato's Lysis and Irwin's Socrates*, «Intern. Studies in Philos.», XVIII (1986) pp. 33-43.
- LEVI [1918] = A. Levi, *Socrate o Platone*, «Rivista di Filologia e di Istruzione classica», XLVI (1918) pp. 256-71.
- LEVI [1936] = A. Levi, *Sull'importanza che Platone attribuiva ai propri scritti e sul valore che essi hanno come espressione del suo pensiero*, «Ren-

- diconti dell'Ist. Lombardo, classe di Lettere, Sc. morali e storiche», LXIX (1936) pp. 381-91 e 615-24.
- LEVI [1950] = A. Levi, *La teoria della φιλία nel Liside*, «Giornale di Metafisica», V (1950) pp. 285-96.
- LEVIN [1971] = D.N. Levin, *Some Observations Concerning Plato's Lysis*, in Anton-Kustas [1971] pp. 236-58.
- LEVINE [1975] = D.L. Levine, *Plato's Charmides. On the Political and Philosophical Significance of Ignorance*, Diss. Pennsylvania State Univ., University Park 1975, «Dissertation Abstracts», XXXVI (1976) 7473A.
- LEWIS M. [1984-85] = M. Lewis Jr., *An Interpretation of the Euthyphro*, «Interpretation», XII (1984) pp. 225-59, e XIII (1985) pp. 33-65.
- LEWIS TH. J. [1990] = Th.J. Lewis, *Parody and the Argument from Probability in the Apology*, «Philosophy and Literature», XIV (1990) pp. 359-66.
- LIEBRUCKS [1949] = B. Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*, Frankfurt a. Main 1949.
- LILLGE [1916] = F. Lillge, *Ein rhetorisches Schema in Platons Kriton*, «Zeitschrift für das Gymnasialw. (Sokrates)», IV (1916) pp. 331-8.
- LIMINTA [1974] = M.T. Liminta, *Il problema della bellezza. Autenticità e significato dell'Ippia maggiore di Platone*, Milano 1974.
- LIMINTA [1987] = M.T. Liminta, *Per una rilettura dell'Ippia Maggiore di Platone*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXIX (1987) pp. 53-66.
- LINDE [1902] = K. Linde, *Ist die Apologie eine Dichtung Platons?*, «Zeitschr. f. d. Gymnasialw.», LVI (1902) pp. 493-8.
- LINGUITI [1981] = A. Linguiti, *Il rispecchiamento nel dio. Platone Alcibiade I 133c8-17*, «Civiltà Classica e Cristiana», II (1981) pp. 253-70.
- LINGUITI [1983] = A. Linguiti, *Amicizia e conoscenza di sé nell'Alcibiade primo e nelle Etiche di Aristotele*, «Annali dell'Istituto di Filosofia, Università di Firenze», V (1983) pp. 1-28.
- LISKE [1988] = M.T. Liske, *Absolute Selbstreflexion oder wertkritisches Wissen. Thesen zu Platons Charmides*, «Theologie und Philosophie», LXIII (1988) pp. 161-81.
- LIVINGSTONE [1938] = R.W. Livingstone, *Portrait of Socrates, being the Apology, Crito and Phaedo of Plato*, Oxford 1938.
- LLEDÓ IÑIGO [1958] = E. Lledó Iñigo, *La estructura dialéctica del Eutifrón platónico*, «Rivista de Filosofia», XVII (1958) pp. 363-93 (rist. in Id., *La memoria del Logos*, Estudios sobre el diálogo platónico, Madrid 1984, pp. 141-73).
- VON LOEWENKLAU [1965] = I. von Loewenklaus, *Die Wortgruppe πλάνη in den platonischen Schriften*, in *Synusia*, Festgabe für W. Scha-

- dewaldt, hrsg. von H. Flashar und K. Gaiser, Pfullingen 1965, pp. 111-22.
- LOMBARDI [1954] = F. Lombardi, *Il discorso socratico*, «Rivista di Filosofia», XLV (1954) pp. 271-90.
- LOMBARDO [1934] = *Apologia di Socrate*, trad. e comm. a cura di G. Lombardo, Firenze 1934.
- LOMBARDO [1934] = *Critone*, trad. e comm. a cura di G. Lombardo, Firenze 1934.
- LÖNBORG [1939] = S. Lönborg, *The Chronology of the Platonic Dialogues*, «Theoria», v (1939) pp. 141-60.
- LONG [1998] = A.A. Long, *Plato's Apologies and Socrates in the Theaetetus*, in Gentzler [1998] pp. 113-36.
- LORIAUX [1955] = R. Loriaux, *L'être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, Paris-Bruges 1955.
- LOSACCO [1922] = M. Losacco, *Storia della dialettica*, vol. I, Firenze 1922.
- LOUIS [1945] = P. Louis, *Les Métaphores de Platon*, Paris 1945.
- LUALDI [1974] = M. Lualdi, *Il problema della 'philia' e il 'Liside' platonico* («Scienze Umane», 31), Milano 1974.
- LUCAS [1988] = B.J. Lucas, *Plato's Crito as Contribution to Philosophy of Law*, in S. Panu (ed.), *Philosophy of Law in the History of Human Thought*, Stuttgart 1988, pp. 27-31.
- LUCE [1965] = J.V. Luce, *The theory of Ideas in the Cratylus*, «Phronesis», X (1965) pp. 21-36.
- LUCKHURST [1934] = K.W. Luckhurst, *Note on Plato Charmides 153b*, «Classical Review», XLVIII (1934) pp. 207-8.
- LUPER-FOY [1991] = S. Luper-Foy, *Socrates and Death*, in Boudouris [1991] pp. 217-22.
- LUTOSLAWSKI [1897] = W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1897.
- MAAS [1939] = P. Maas, *How Socrates Addressed the Jury*, «Classical Review», LIII (1939) pp. 58-9.
- MAASS [1923] = E. Maass, *Die Ironie des Sokrates*, «Jahresbericht des philol. Vereins zu Berlin», XLIX (1923) pp. 88-103.
- MACBEATH [1982] = M. Macbeath, *The Euthyphro Dilemma*, «Mind», XCI (1982) pp. 565-71.
- MACKENZIE [1982] = M.M. Mackenzie, *Plato on Punishment*, Berkeley 1982.
- MACKENZIE [1988a] = M.M. Mackenzie, *Impasse and Explanation from the Lysis to the Phaedo*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXX (1988) pp. 15-45.
- MACKENZIE [1988b] = M.M. Mackenzie, *The Virtues of Socratic Ignorance*, «Classical Quarterly», XXXVIII (1988) pp. 331-50.

- MACKINNON [1972] = D.M. MacKinnon, *The Euthyphro Dilemma*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Suppl. vol. XLVI (1972) pp. 211-21.
- MACLAUGHLIN [1976] = R.G. MacLaughlin, *Socrates and Political Disobedience*, «Phronesis», XXI (1976) pp. 185-97.
- MACNEAL [1992] = R.A. MacNeal, *Law and Rhetoric in the Crito*, European Univ. Stud. Ser. 15 n° 56, Frankfurt a. M. 1992.
- MADDALENA [1948] = *Platone. Lettere*, a cura di G. Maddalena, Bari 1948.
- MAGALHÃES-VILHENA [1952] = V. De Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952.
- MAGGI [1929] = *Il Critone*, comm. da A. Maggi, Napoli 1929.
- MAGUIRE [1977-78] = J.P. Maguire, *Protagoras ... or Plato?*, II: *The Protagoras*, «Phronesis», XXII (1977) pp. 103-22, e XXIII (1978) pp. 115-38.
- MAIER [1913] = H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913; Nachdruck Aalen 1964 (trad. it. = Maier [1943-4]).
- MAIER [1943-4] = H. Maier, *Socrate*, 2 voll. Firenze 1943-4 (= Maier [1913]).
- MALCOLM [1968] = J. Malcolm, *On the Place of the Hippias Major in the Development of Plato's Thought*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», L (1968) pp. 189-95.
- MALCOLM [1969] = J. Malcolm, *Ryle on Dialectics*, in *The Progress of Plato's Progress*, ed. by R. Fries, «Agon», Supplement n° 2, Berkeley 1969.
- MALCOLM [1985] = J. Malcolm, *Vlastos on Pauline Predication*, «Phronesis», XXX (1985) pp. 79-91.
- MALCOLM [1991] = J. Malcolm, *Plato on the Self-predication of Forms: Early and Middle Dialogues*, Oxford 1991.
- MANASSE [1957] = E.M. Manasse, *Bücher über Platon. I: Werke in deutscher Sprache 1945-1954*, «Philosophische Rundschau», Beih. I, Tübingen 1957.
- MANASSE [1961] = E.M. Manasse, *Bücher über Platon. II: Werke in englischer Sprache*, «Philosophische Rundschau», Beih. II, Tübingen 1961.
- MANASSE [1976] = E.M. Manasse, *Bücher über Platon. III: Werke in französischer Sprache*, «Philosophische Rundschau», Beih. VII, Tübingen 1976.
- MANASSE [1980] = E.M. Manasse, *A Thematic Interpretation of Plato's Apology and Crito*, «Philosophy and Phenomenology», XL (1980) pp. 393-400.
- MANN [1987] = W.R. Mann, *Dialectic in the Fifth Century and Plato's Pro-*

- tagoras*, Diss. Princeton Univ. 1987, pp. 190 [microfilm]: sunt in «Dissertation Abstracts», XLVIII (1988) 2894A-2895A.
- MANNSPERGER [1965] = D. Mannsperger, *Zur Sprache der Dialektik bei Platon*, in *Festgabe für Wolfgang Schadewaldt*, hrsg. von H. Flashar und K. Gaiser, Pfullingen 1965, pp. 161-71.
- MANUWALD [1975] = B. Manuwald, *Lust und Tapferkeit. Zum gedanklichen Verhältnis zweier Abschnitte in Platons Protagoras*, «Phronesis», XX (1975) pp. 22-50.
- MARASCO [1975] = G. Marasco, *Osservazioni su Nicia in Platone*, «Atene e Roma», 5^a s. XX (1975) pp. 56-60.
- MARCELLUSI [1953] = E. Marcellusi, *Critone e l'angelo del Signore*, Chieti 1953.
- MARET [1910] = R.R. Maret, *The Birth of Humility*, Oxford 1910.
- DE MARIGNAC [1951] = A. de Marignac, *Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Paris 1951.
- MARQUES [1963] = M.L. Marques, *Hípias menor de Platão*, «Itinerarium», IX (1963) pp. 50-73.
- MARTANO [1981] = G. Martano, *L'Apologia di Socrate nella genesi della dialettica platonica*, in *Scritti in onore di N. Petruzzellis*, Napoli 1981, pp. 255-60.
- MARTELLA [1964] = A. Martella, *L'Eutifrone platonico, scritto apologetico*, «Nuova Rivista Pedagogica», XIV (1964) pp. 55-63.
- MARTEN [1968] = R. Marten, *Die Methodologie der platonischen Dialektik*, «Studium Generale», XXI (1968) pp. 218-49.
- MARTENS [1973] = E. Martens, *Das Selbstbezügliche Wissen in Platons Charmides*, München 1973.
- MARTENS [1977] = *Charmides*, Griech. & Dt., Übers. & Hrsg. von E. Martens, Stuttgart 1977.
- MARTENS [1978] = E. Martens, *Zur Funktion der Umgangssprache in Platons Philosophiedidaktik*, «Philosophisches Jahrbuch», LXXXV (1978) pp. 371-9.
- MARTENS [1992] = E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, mit 9. Abbildungen, Stuttgart 1992.
- MARTIN R. [1970] = R. Martin, *Socrates on Discovering the Law*, «Review of Metaphysics», XXIV (1970) pp. 21-36.
- MASARACCHIA [1950] = A. Masaracchia, *Il Carmide di Platone*, «Maia», III (1950) pp. 161-80.
- MASARACCHIA [1960] = A. Masaracchia, *Platone, Lys. 204d5*, «Maia», XII (1960) pp. 218-19.
- MASARACCHIA [1964] = A. Masaracchia, *Senso e problemi dell'Apologia platonica*, «Helikon», IV (1964) pp. 111-52.

- MASARACCHIA [1971] = *Apologia di Socrate*, comm. di A. Masaracchia, Torino 1971.
- MASSARO [1991] = D. Massaro, *Platone e la paideia tirannica: per una lettura dell'Ipparco*, «Atene e Roma», 5^a s. XXXVI (1991) pp. 57-69.
- MÁTÉ [1991] = A. Máté, *The Virtues: Mass Terms or Pauline Predication?*, in Boudouris [1991] pp. 228-36.
- MAY [1976] = J.R. May, *Class Ideology as Philosophy. Philosophy and Politics in Plato's Apology, Gorgias and Republic*, Diss. Boston College 1976, «Dissertation Abstracts», XXXVII (1976) 1027A-1028A.
- MAZON [1942] = P. Mazon, *Méleto accusateur de Socrate*, «Revue des Études Anciennes», XV (1942) pp. 177-90.
- MAZZANTINI [1945] = C. Mazzantini, *Platone. Eutifrone*, Torino 1945.
- MCKEON [1964] = R. McKeon, *The Choice of Socrates*, in *Great Moral Dilemmas in Literature, Past and Present*, New York 1964, pp. 113-33.
- McKIM [1985] = R. McKim, *Socratic Self-Knowledge and Knowledge of Knowledge in Plato's Charmides*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», CXV (1985) pp. 59-77.
- McKIRAHAN [1978] = R.D. McKirahan, *Plato and Socrates. A Comprehensive Bibliography, 1958-1973*, New York-London 1978.
- McKIRAHAN [1984] = R.D. McKirahan, *Socrates and Protagoras on σοφροσύνη and Justice. Protagoras 333-334*, «Apeiron», XVIII (1984) pp. 19-25.
- McKIRAHAN [1985] = R.D. McKirahan, *Socrates and Protagoras on Holiness and Justice. Protagoras 330c-332a*, «Phoenix», XXXIX (1985) pp. 342-54.
- McPHERRAN [1985] = M.L. McPherran, *Socratic Piety in the Euthyphro*, «Journal of the History of Philosophy», XXIII (1985) pp. 283-309; rist. in Benson [1992] pp. 220-41.
- McPHERRAN [1986] = M.L. McPherran, *Socrates and the Duty to Philosophize*, «Southern Journal of Philosophy», XXIV (1986) pp. 541-60.
- McPHERRAN [1988] = M.L. McPherran, *Commentary on Woodruff* (cfr. Woodruff [1988]), in Cleary [1988] pp. 116-30.
- McPHERRAN [1990] = M.L. McPherran, *Kahn on the Pre-Middle Platonic Dialogues: Comments on Charles Kahn "On the Relative Date of the Gorgias and the Protagoras"*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», VIII (1990) pp. 211-36.
- McPHERRAN [1991] = M.L. McPherran, *Socratic Reason and Socratic Revelation*, «Journal of the History of Philosophy», XXIX (1991) pp. 345-73.

- MCPhERRAN [1994] = M.L. McPherran, *Socrates and the Immortality of the Soul*, «Journal of the History of Philosophy», XXXII (1994) pp. 1-22.
- MCPhERRAN [1994] = M.L. McPherran, *Socrates on Theological and Moral Theology*, «Ancient Philosophy», XIV (1994) pp. 245-66 (cfr. McPherran [1996] cap. 5.2, pp. 272-90).
- MCPhERRAN [1995] = M.L. McPherran, *Socratic Piety: In response to Scott Calef*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XIII (1995) pp. 27-35.
- MCPhERRAN [1996] = M.L. McPherran, *The Religion of Socrates*, The Pennsylvania State University Press 1996.
- McTIGHE [1983] = K. McTighe, *Nine Notes on Plato's Lysis*, «American Journal of Philology», CIV (1983) pp. 67-82.
- McTIGHE [1984] = K. McTighe, *Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing. Gorgias 466a-468e*, «Phronesis», XXIX (1984) pp. 193-236.
- MEINEKE [1884] = E. Meineke, *Der platonische und neutestamentliche Begriff der ὁσιότης*, «Theologische Studien und Kritiken», LVII (1884) pp. 743-68.
- MEISER [1868] = C. Meiser, *Zu Platon (Apolog. p. 37 B.C.)*, «Rheinisches Museum», N. F. XXIII (1868) p. 378*.
- MEISER [1891] = C. Meiser, *Kritische Beiträge I. Ist Platon der Verfasser des Dialoges Kriton?*, Abh. a. d. Gebiete der kl. Altertunwiss., München 1891, pp. 5-8.
- MEISER [1901] = K. Meiser, *Über Platons Euthyphron*, Progr. Regensb. 1901.
- MEISTER [1920] = R. Meister, *Thema und Ergebnis des platonischen Laches*, «Wiener Studien», XLII (1920) pp. 9-24 e 103-14.
- MÉRIDIÉ [1909] = L. Méridier, *Le mot μέθοδος chez Platon*, «Revue des Études Grecques», XII (1909) pp. 234-40.
- MERLAN [1965] = P. Merlan, *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, in *Parusia. Festgabe J. Hirschberger*, Frankfurt a. M. 1965, pp. 143-54.
- MERLAN [1967] = P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus* (in *Cambridge History for later Greek and Early Medieval Philosophy*), Cambridge 1967.
- MÉRON [1979] = E. Méron, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de la jeunesse*, Paris 1979.
- MEWES [1890] = K. Mewes, *Ist Platons Kriton auch in philosophischer Hinsicht ein wichtiger Dialog?*, Magdeburg 1890.
- MEYER E. [1893-1902] = E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 5. Bd., Stuttgart 1893-1902 (5ª ediz. incompleta, 1921-1931).

- MEYER M. [1980] = M. Meyer, *Dialectic and Questioning, Socrates and Plato*, «American Philosophical Quarterly», XVII (1980) pp. 281-9.
- MEYER P. [1895] = P. Meyer, *Die xenophontische und die platonische Apologie des Sokrates und ihr Verhältnis zu einander*, «Gymnasium», XIII (1895) pp. 713-20 e 753-8.
- MEYER R.S. [1963] = R.S. Meyer, *Plato's Euthyphro: An Exemple of Philosophical Analysis*, Communications of the Univ. of S. Africa C45, Pretoria 1963.
- MEYER TH. [1962] = Th. Meyer, *Platons Apologie*, Diss. Tübingen, Tübingen Beitr. zur Altertumswiss. 42, Stuttgart 1962.
- MEYNELL [1972] = H. Meynell, *The Euthyphro dilemma*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Suppl. vol. XLVI (1972) pp. 223-34.
- MICHAELSON [1977] = S. Michaelson-A.Q. Morton-D.A. Gilles, *The Problem of Plato*, «Revue de l'Organisation. intern. pour l'étude des Langues anciennes», (1977) 2, pp. 1-28.
- MICHELSSEN [1991] = J.M. Michelsen, *Socrates, Protagoras, and the Unity of Arete*, in Boudouris [1991] pp. 237-43.
- MILHAUD [1900] = G. Milhaud, *Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris 1900 (2^a ediz. 1934).
- MILLER C.L. [1974] = C.L. Miller, *A Commentary on Plato's Protagoras*, Diss. Yale Univ., New Haven 1974, «Dissertation Abstracts», xxxv (1975) 4618A-4619A.
- MILLER C.L. [1977-8] = C.L. Miller, *Two Midpoints in Plato's Protagoras*, «The Modern Schoolman», LV (1977-8) pp. 71-9.
- MILLER C.L. [1978] = C.L. Miller, *The Prometheus Story in Plato's Protagoras*, «Interpretation», VII (1978) pp. 22-32.
- MILLER J.F. [1971] = J.F. Miller, *The Socratic Meaning of Virtue*, «The Southern Journal of Philosophy», IX (1971) pp. 141-50.
- MILLER J.W. [1852-3] = J.W. Miller, *The Development of the Philosophy of Socrates*, «Review of Metaphysics», VI (1852-3) pp. 551-62.
- MILLER M. [1996] = M. Miller, «*The Arguments I Seem To Hear*»: *Argument and Irony in the Crito*, «Phronesis», XLI (1996) pp. 121-37.
- MILLS [1927] = *Euthyphro*, introd. and notes by T.R. Mills, London 1927.
- MILOBENSKI [1968] = E. Milobenski, *Zur Interpretation des platonischen Dialogs Kriton*, «Gymnasium», LXXV (1968) pp. 371-90.
- MITCHELL ELLEN [1893] = M. Mitchell Ellen, *The Platonic Dialectic*, «The Journal of speculative Philosophy», XXII (1893) pp. 212-23.
- MITTELSTRASS [1988] = J. Mittelstrass, *On Socratic Dialogue*, in Griswold [1988] pp. 126-42.
- MOHR [1984] = R.D. Mohr, *Forms in Plato's Euthydemus*, «Hermes», CXII (1984) pp. 296-300.

- MOLINE [1975] = J. Moline, *Euripides, Socrates and Virtue*, «Hermes», CIII (1975) pp. 45-67.
- MOLINE [1981] = J. Moline, *Plato's Theory of Understanding*, Madison 1981.
- MOMEYER [1982] = R.W. Momeyer, *Socrates on Obedience and Disobedience to the Law*, «Philosophy Research Archives», VIII (1982) pp. 21-53.
- MONTI [1913] = *Il Critone*, con note di A. Monti, Città di Castello 1913.
- MONTONERI [1968] = L. Montoneri, *Il problema del male nella filosofia di Platone*, Padova 1968.
- MONTUORI [1974] = M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Firenze 1974 (trad. ingl. Amsterdam 1981).
- MONTUORI [1982] = M. Montuori, *Nota sull'oracolo a Cherefonte*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XXXIX (1982) pp. 113-8 (rist.: *The Oracle Given to Chaerephon on the Wisdom of Socrates*, «Kernos», III (1990) pp. 251-9).
- MONTUORI [1993] = M. Montuori, *Il Critone. Un proemio alle Leggi?*, Quaderni dell'Accademia Pontaniana XVI, Napoli 1993.
- MONTUORI [1996] = M. Montuori, *John Burnet e la socratica cura dell'anima*, «Quaderni di Storia», XLIII (1996) pp. 269-77.
- MOORE [1935] = J.S. Moore, *A Suggestion Regarding Plato and Socrates*, «Mind», XLIV (1935) pp. 68-9.
- MORAVCSIK [1976] = J. Moravcsik, *Understanding and Knowledge in Plato's Philosophy*, «Neue Hefte für Philosophie», XV-XVI (1976) pp. 53-69.
- MOREAU [1939] = J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris 1939 (rist. Hildesheim 1965).
- MOREAU [1941] = J. Moreau, *Le platonisme de l'Hippias Majeur*, «Revue des Études Grecques», LIV (1941) pp. 19-42.
- MOREAU [1959] = J. Moreau, *L'ironia socratica*, «Città di Vita», XIV (1959) pp. 404-11.
- MOREAU [1968] = J. Moreau, *Aristote et la dialectique platonicienne*, in *Aristotle on Dialectic: The Topics*, Proceedings of the IIIrd Symposium Aristotelicum, held at Oxford 1963, ed. by G.E.L. Owen, Oxford 1968.
- MOREAU [1978] = J. Moreau, *Le paradoxe socratique*, «Revue de Théologie et Philosophie», CX (1978) pp. 269-79.
- MORGAN [1983] = M.L. Morgan, *The Continuity of Reality in Plato's Hippias Maior*, «Journal of the History of Philosophy», XXI (1983) pp. 133-58.
- MORR [1929] = J. Morr, *Die Entstehung der platonischen Apologie*, Reichenberg 1929.

- MORRIS [1985] = T.F. Morris, *Plato's Lysis*, «Philosophy Research Archives», XI (1985) pp. 269-79.
- MORRIS [1989] = T.F. Morris, *Knowledge of Knowledge and of Lack of Knowledge in the Charmides*, «Intern. Studies in Philos.», XXI (1989) pp. 49-61.
- MORRIS [1889-90] = T.F. Morris, *The Argument in the Protagoras that no one does what he believes to be bad*, «Interpretation», XVII (1989-90) pp. 291-304.
- MORRIS [1990] = T.F. Morris, *Plato's Euthyphro*, «The Heythrop Journal», XXXI (1990) pp. 309-23.
- MORRIS [1991] = T.F. Morris, *Protagoras' Defense of the Teachableness of Virtue: Protagoras 320c-328d*, «Southwest Philosophical Review», VII (1991) pp. 47-65.
- MORRIS [1993] = T.F. Morris, *Temperance and what one needs in the Charmides*, «Diálogos», XXVIII (1993) pp. 55-72.
- MORRISON D. [1987] = D. Morrison, *On Professor Vlastos' Xenophon*, «Ancient Philosophy», VII (1987) pp. 9-22.
- MORRISON J.S. [1941] = J.S. Morrison, *The Place of Protagoras in Athenian Public Life*, «Classical Quarterly», XXXV (1941) pp. 1-16.
- MORROW [1953] = G.R. Morrow, *Plato's Conception of Persuasion*, «Philos. Rev.», LXII (1953) pp. 234-50.
- MOST [1988] = G.W. Most, *The Challenge of Context: Simonides' Scopas in Plato's Protagoras*, «Amer. Philol. Assoc. Abstracts», CXX (1988) p. 103.
- MOTTE [1961] = A. Motte, *Pour l'authenticité du Premier Alcibiade*, «Antiquité Classique», XXX (1961) pp. 5-32.
- MOTTE [1981] = A. Motte, *Persuasion et violence chez Platon*, «Antiquité Classique», L (1981) pp. 562-7.
- MOTTE [1990] = A. Motte, *Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, Protagoras 319c-322d)*, in *Mythe et Politique. Études rassemblées par F. Jouan et A. Motte*, Paris 1990, pp. 219-29.
- MOUTAFAKIS [1971] = N.J. Moutafakis, *Plato's Emergence in the Euthyphro*, «Apeiron», V (1971) pp. 23-31.
- MÜLLER A. [1877] = A. Müller, *Quaestiones Socraticae: Quid Socrates in Protagora Platonis de virtute doceat, exponitur*, Doebeln 1877.
- MÜLLER C.W. [1975] = C.W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, München 1975.
- MÜLLER D. [1988] = D. Müller, *Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons*, «Hermes», XCVI (1988) pp. 388-49.
- MÜLLER G. [1975] = G. Müller, *Das sokratische Wissen des Nichtwissens in den platonischen Dialogen*, in Δώρημα. Hans Diller zum 70. Geburtstag, Athen 1975, pp. 147-73.

- MÜLLER G. [1976] = G. Müller, *Philosophische Dialogkunst Platons (am Beispiel des Charmides)*, «Rheinisches Museum», XXXIII (1976) pp. 129-61.
- MÜLLER G. [1979] = G. Müller, *Platonische Freiwilligkeit im Dialoge Hippias Elatton*, «Würzburger Jahrb. für die Altertumswissenschaft», N.F. v (1979) pp. 61-79.
- MÜLLER G.E. [1956] = G.E. Müller, *Unity of Platonic Hippias Maior*, «Classical Bulletin», XXXII (1956) pp. 37-40.
- MÜLLER G.E. [1965] = G.E. Müller, *Plato, the Founder of Philosophy as Dialectic*, New York 1965.
- MÜNSCHER [1859] = W. Münscher, *Inhalt und Erläuterung des Platonischen Dialogs Euthyphron*, Hersfeld 1859.
- MUERI [1944] = W. Mueri, *Das Wort Dialektik bei Plato*, «Museum Helveticum», I (1944) pp. 152-68.
- MULGAN [1972] = R. Mulgan, *Socrates and Authority*, «Greece and Rome», (1972) pp. 208-12.
- MULHERN [1968a] = J.J. Mulhern, *A Note on Stating the Socratic Paradox*, «Journal of the History of Ideas», XXIX (1968) pp. 601-22.
- MULHERN [1968b] = J.J. Mulhern, *Τρόπος and πολυτροπία in Plato's Hippias minor*, «Phoenix», XXII (1968) pp. 283-8.
- MUNDING [1969] = H. Munding, *Σοφία und Meinungsbildung. Zu Apol. 21b-23b, 22a6-8*, «Der Altsprachliche Unterricht», XII 2 (1969) pp. 51-61.
- MURLEY [1934] = C. Murley, *Socrates and bugaboos*, «Classical Journal», XXX (1934-5) p. 494.
- MURPHY D.J. [1986] = D.J. Murphy, *Plato's Charmides. Text and Commentary*, Diss. Columbia Univ. New York 1986 pp. 501, «Dissertation Abstracts», XLIX (1989) 3017A-3018A.
- MURPHY D.J. [1990] = D.J. Murphy, *The Manuscripts of Plato's Charmides*, «Mnemosyne», XLIII (1990) pp. 316-40.
- MURPHY J.G. [1974] = J.G. Murphy, *The Socratic Theory of Legal Fidelity*, in *Violence and Aggression in the History of Ideas*, ed. by P. Wiener and J. Fisher, New Brunswick (N.J.) 1974, pp. 15-33.
- MURPHY J.R. [1979] = J.R. Murphy, *Form and Meaning in five Early Dialogues of Plato*, Diss. Univ. of Chicago, Chicago 1979, «Dissertation Abstracts», XL (1980) 5430A-5431A.
- MURRAY [1984] = J.S. Murray, *The True Rhetoric: An Analysis of Plato's Conception of Persuasion*, Ph. D. Pittsburg 1984.
- MURRAY [1994] = J.S. Murray, *Interpreting Plato on Sophistic Claims and the Provenance of the 'Socratic Method'*, «Phoenix», XLVIII (1994) pp. 115-34.

- MUTHMANN [1961] = H. Muthmann, *Untersuchungen zur "Einkleidung" einiger platonischen Dialoge*, Diss. Bonn 1961.
- MUTSCHMANN [1911] = H. Mutschmann, *Zu Platons Charmides*, «Hermes», XLVI (1911) pp. 473-8.
- MUTSCHMANN [1918] = H. Mutschmann, *Zur Datierung des platonischen Lysis*, «Wochenschrift für klassische Philologie», XXXV (1918) pp. 428-31.
- NADLER [1985] = S. Nadler, *Probability and Truth in the Apology*, «Philosophy and Literature», IX (1985) pp. 198-202.
- NÁDOR [1962] = G. Nádor, *Il metodo analogico di Platone*, «Helikon», II (1962) pp. 465-84.
- NAGEL [1962] = W. Nagel, *Zur Darstellungskunst Platons, insbesondere im Dialog Laches*, in *Serta philologica Aenipontana*, hrsg. von R. Muth, in Verbindung mit F. Geschnitzer und J. Knobloch, Innsbruck 1962, pp. 119-42.
- NAILS [1991] = D. Nails, *Let All be Virtuous: Radical Socrates and the Concept of Democracy*, in Boudouris [1991] pp. 244-52.
- NAILS [1993] = D. Nails, *Problems with Vlastos' Platonic Developmentalism*, «Ancient Philosophy», XIII (1993) pp. 273-91.
- NAKHNIKIAN [1971] = G. Nakhnikian, *Elenctic Definitions*, in Vlastos [1971] e [1980] pp. 125-57.
- NAKHNIKIAN [1973] = G. Nakhnikian, *The First Socratic Paradox*, «Journal of the History of Ideas», XI (1973) pp. 1-17.
- NARCY [1997a] = M. Narcy, *La religion de Socrate dans les Mémoires de Xénophon*, in Giannantoni-Narcy [1997] pp. 13-28.
- NARCY [1997b] = M. Narcy, *Le socratisme du Lysis*: I. *philia et dialegesthai*; II. *proton philon et oikeion*, in Giannantoni-Narcy [1997] pp. 205-34.
- NATORP [1903] = P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903 (*Zweite durchgesehene und um den metakritischen Anhang Logos, Psyche, Eros vermehrte Ausgabe*, Leipzig 1921).
- NATTMAN [1854] = W. Nattman, *De Platonis Protagora*, Embricæ 1854.
- NAVIA-KATZ [1988] = L.E. Navia-E.L. Katz, *Socrates. An Annotated Bibliography*, New-York-London 1988.
- NAWRATIL [1938] = K. Nawratil, *Zu Platons Apologie und Ideenlehre*, «Philologische Wochenschrift», LVIII (1938) pp. 1215-6.
- NEHAMAS [1975-6] = A. Nehamas, *Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogue*, «Review of Metaphysics», XXIX (1975-6) pp. 287-306.
- NEHAMAS [1983] = A. Nehamas, *Socrates on the Teaching of Arete*, «Journal of Philosophy», LXXX (1983) p. 658.

- NEHAMAS [1986] = A. Nehamas, *Socratic Intellectualism*, in Cleary [1985-7] II, pp. 275-316.
- NELSON [1929] = L. Nelson, *Die sokratische Methode*, «Abhandlungen der Fries'schen Schule», N.F. v (1929) pp. 21-78 (trad. in *Socratic Method and Critical Philosophy. Selected Essays*, New Haven 1949, pp. 1-34 (rist. New York 1965)).
- NESTLE [1910a] = *Protagoras (Ausgewählte Schriften, für den Schulgebr. erkl. von Chr. Cron & J. Deuschle IV)* 6. Aufl. von W. Nestle, Leipzig 1910 (7. gänzlich neu bearbeitete Aufl., Leipzig 1937; 8. Aufl. mit Erg. von H. Hoffmann, Stuttgart 1978).
- NESTLE [1910b] = W. Nestle, *Sokrates und Delphi*, «Korrespondenzblatt für die höheren Schulen Württenbergs», XVII (1910) pp. 81-91.
- NESTLE [1937] = [1910a].
- NEUMANN [1966-7] = H. Neumann, *The Problem of Piety in Plato's Euthyphro*, «The Modern Schoolman», XLIV (1966-7) pp. 319-30.
- NEUMANN [1967] = H. Neumann, *The Sophistry of Plato's Protagoras and Cleitophon*, «Sophia», XXXV (1967) pp. 46-55.
- NICOLL [1965] = P. Nicoll, recensione a Carlini [1964], «Gnomon», XXXVII (1965) pp. 754-7.
- NILSSON [1901] = M.P. Nilsson, *Apologie 26D,E und die Bühnenfrage*, «Berlin Philologische Wochenschrift», XXI (1901) pp. 188-90.
- NITSCHKE [1893] = W. Nitsche, *Alte Interpolationen in Platons Apologie*, «Jahresberichte des philol. Vereins zu Berlin», XIX (1893) pp. 311-27.
- NOLA [1982] = R. Nola, *Morality and Religion in Plato's Euthyphron*, «Prudentia», XIV (1982) pp. 83-96.
- NORTH [1947] = H.F. North, *A Period of Opposition to sôphrosyne in Greek Thought*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LXXVIII (1947) pp. 1-17.
- NORTH [1966] = H.F. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca (New York) 1966.
- NOUSSAN-LETTY [1966] = L. Noussan-Letry, Νομίζειν θεός. *Platón, Apología 35c4-d7*, «Revista de estudios Clásicos», X (1966) pp. 26-36.
- NOUSSAN-LETTY [1970] = L. Noussan-Letry, *El interrogatorio de Meleto. Inversión, hipóbole y parodia de la relación juridico-positiva*, «Estudios Clásicos», XIV (1970) pp. 297-310.
- NOUSSAN-LETTY [1972] = L. Noussan-Letry, *El segundo discurso de la Apología platónica. Incidencia textual de observaciones de Hegel*, «Philosophia» (Mendoza), XXXVIII (1972) pp. 5-17.
- NOUSSAN-LETTY [1974] = L. Noussan-Letry, *Spekulatives Denken in Platons Frühschriften Apologie und Kriton*, Freiburg-München 1974.

- NOUSSAN-LETTY [1976] = L. Noussan-Letry, *Wahrheit und Form. Zur thematische Auslegung des Prooimion von Platons Apologie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXX (1976) pp. 190-202.
- NOZIK [1995] = R. Nozick, *Socratic Puzzles*, «Phronesis», XL (1995) pp. 143-55.
- NUÑO MONTES [1962] = J.A. Nuño Montes, *La dialéctica platónica, su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, Caracas 1962.
- NUSSBAUM [1958] = G. Nussbaum, *Socrates' Educational Method in the Apology*, «Proceedings of the classical Association», LV (1958) p. 22 (riass.).
- NUSSBAUM [1961] = G. Nussbaum, *Some Problems in Plato's Apology*, «Orpheus», VIII (1961) pp. 53-64.
- O'BRIEN [1961] = M.J. O'Brien, *The Fallacy in Protagoras 349D-350C*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», XCII (1961) pp. 408-17.
- O'BRIEN [1963] = M.J. O'Brien, *The Unity of Laches*, «Yale Classical Studies», XVIII (1963) pp. 133-43; rist. con modifiche in Anton-Kustas [1971] pp. 303-15.
- O'BRIEN [1967] = M.J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill 1967.
- O'CONNELL [1985] = R.J. O'Connell, *God, Gods and Moral Cosmos in Socrates' Apology*, «International Philosophical Quarterly», XXV (1985) pp. 31-50.
- OEHLER [1962] = K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962.
- OHSE [1886] = J. Ohse, *Zu Platons Charmides. Untersuchungen über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides im besondern*, Fellen 1886.
- OLDENBERG [1873] = H. Oldenberg, *De Platonis arte dialectica*, Gottingae 1873.
- OLDFATHER [1938] = W.A. Oldfather, *Socrates in Court*, «The Classical Weekly», XXXI (1938) pp. 203-11.
- OLIVER [1960] = J.H. Oliver, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore 1960.
- OLSEN [1910] = *Protagoras*, mit Einl. u. Komment. von W. Olsen, Halle 1910.
- ORGAN [1957] = T.W. Organ, *Crito Apologizes*, «The Personalist», XXXVIII (1957) pp. 366-71.
- ORSZULIK [1909] = K. Orszulik, *Disposition und Gedankengang von Apologie und Kriton*, Progr. Teschen 1909.
- ORWIN [1988] = C. Orwin, *Liberalizing the Crito: Richard Kraut on Socrates and the State*, in Griswold [1988] pp. 171-6.

- OSBORN [1929] = E.B. Osborn, *Socrates and his Friends*, London 1929.
- OSTENFELD [1991] = E.N. Ostfeld, *The Foundations of Socratic Morality*, «Méthexis», IV (1991) pp. 5-18.
- OSTWALD-VLASTOS [1956] = *Protagoras*, transl. by B. Jowett, rev. by M. Ostwald, ed. with an Introduction by G. Vlastos, New York 1956.
- OVERMAN [1976] = C.A. Overman, *Plato's Apology. A Literary Approach*, Diss. Brown Univ., Providence 1976, «Dissertation Abstracts», XXXVIII (1977) 3465A-3466A.
- OVINK [1930] = B.J.H. Ovink, *Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor*, Amsterdam-Paris 1930.
- OWEN [1953] = G.E.L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, «Classical Quarterly», N.S. III (1953) pp. 79-95.
- PACI [1958] = E. Paci, *La dialettica in Platone*, «Rivista di Filosofia», XLIX (1958) pp. 134-53 (rist. in Id., *Studi sulla dialettica*, Torino 1969, pp. 18-37).
- PAGLIANO L. [1929] = *L'Apologia di Socrate*, ed. e trad. di L. Pagliano, Torino 1929.
- PAGLIANO M. [1964] = M. Pagliano, *Introduzione all'Eutifrone*, «Vichiana», I (1964) pp. 376-89.
- PAGLIARO [1958] = A. Pagliaro, *La dottrina dell'analogia e i suoi precedenti*, «Ricerche Linguistiche», IV (1958) pp. 1-18.
- PANAGIOTOU [1974] = S. Panagiotou, *Plato's Euthyphro and the Attic Code on Homicide*, «Hermes», CII (1974) pp. 419-37.
- PANAGIOTOU [1987a] = S. Panagiotou, *Justified Disobedience in the Crito?*, in *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, ed. by S. Panagiotou, Edmonton (Alberta) 1987, pp. 35-50.
- PANAGIOTOU [1987b] = S. Panagiotou, *Socrates' Defiance in the Apology*, «Apeiron», XX (1987) pp. 39-61.
- PAOLI [1933] = U.E. Paoli, *Problemi di diritto pubblico nel Critone platonico*, in *Studi sul processo attico*, Padova 1933.
- PAOLI [1934] = U.E. Paoli, *Platone. Il Critone*, Firenze 1934.
- PARKE [1961] = H.W. Parke, *Cherephon's Inquiry about Socrates*, «Classical Philology», LVI (1961) pp. 249-50.
- PARKER [1916] = P. Parker, *The Historical Socrates in the Light of Professor Burnet's Hypothesis*, «Harvard Studies in Classical Philology», XX-VII (1916) pp. 67-75.
- PARMENTIER [1909] = L. Parmentier, *Sur le Criton de Platon*, in *Philologie et Linguistique* (Mél. Havet), Paris 1909, pp. 333-40.
- PASA [1953] = *Protagora*, trad. a cura di R. Catena, con introd. di A. Pasa, Treviso 1953.

- PASQUALI [1938] = G. Pasquali, *Le Lettere di Platone*, Firenze 1938; 1967² a cura di G. Pugliese Carratelli.
- PASSAGLIA [1887] = R. Passaglia, *Della dialettica socratica quale riluce negli esempi*, «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica», v (1877) pp. 1-61.
- PASSALOGLOU [1983] = E. Passaloglou, *On the Argument Structure of two Debated Passages of Plato's* Περὶ ἀνδρείας, «Epistemonike epeteris thes philos. Scholes», XXI (1983) pp. 379-93.
- PATZER [1975] = A. Patzer, Τί ἐστὶ *bei Sokrates*, in *Dialogos*. Für H. Patzer zum 65 Geburtstag, hrsg. von J. Cobet, Wiesbaden 1975, pp. 49-57.
- PATZER [1979] = A. Patzer, *Mutmassungen über den historischen Sokrates. Ein Vortrag*, in P. Neukam (Hrsg.), *Dialog Schule-Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen*, 12. Band: *Verpflichtungen der Antike*, München 1979, pp. 50-70.
- PATZER [1980] = A. Patzer, *Platons Selbsterwähnung*, «Würzburger Jahrb. für die Altertumswissenschaft», N.F. VI b (1980) pp. 44-56.
- PATZER [1985] = A. Patzer, *Bibliographia Socratica, Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung*, Freiburg-München 1985.
- PATZER [1987] = A. Patzer, *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987.
- PATZIG [1972] = G. Patzig, *Logic in the Euthyphro*, in *Islamic Philosophy and Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to R. Walzer on his 70. Birthday* (Oriental Studies v), ed. by S.M. Stern, A. Hourani and V. Brown, Oxford 1972, pp. 293-305.
- PAVLU [1905] = J. Pavlu, *Alcibiades prior quo iure vulgo tribuatur Platoni*, «Diss. Philol. Vindob.», VIII, 1, Wien 1905.
- PAVLU [1910] = J. Pavlu, *Die pseudoplaton. Zwillingsdialoge Minos und Hipparchos*, Progr. Wien 1910.
- PAVLU [1929] = J. Pavlu, *Nachträge zum pseudoplatonischen Alkibiades*, «Mitteilungen des Vereins klassischer Philologen in Wien», VI, (1929) pp. 21-6.
- PAVLU [1941] = J. Pavlu, *Der pseudoplatonische grössere Hippas*, «Wiener Studien», LIX (1941) pp. 35-60.
- PAWLITSCHKE [1883] = A. Pawlitschke, *Über die σωφροσύνη in Platons Charmides*, Progr. des Gymn. Czernowitz 1883.
- PAXSON [1972] = T.D. Paxson, *Plato's Euthyphro 10a to 11b*, «Phronesis», XVII (1972) pp. 171-90.
- PAYNE [1983] = Th.F. Payne, *The Crito as a Mythological Mime*, «Interpretation», XI (1983) pp. 1-23.
- PENDRICK [1998] = G.J. Pendrick, *Plato and ῥητορικὴ*, «Rheinisches Museum», CXLI (1998) pp. 10-23.

- PENNER [1973a] = T. Penner, *Socrates on Virtue and Motivation*, in *Exegesis and Argument*. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos, ed. by E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty, Assen 1973, pp. 133-51.
- PENNER [1973b] = T. Penner, *The Unity of Virtue*, «Philosophical Review», LXXXII (1973) pp. 35-68; rist. in Benson [1992] pp. 162-84.
- PENNER [1991] = T. Penner, *Desire and Power in Socrates. The Argument of Gorgias 466a-468e that Orators and Tyrants have no Power in the City*, «Apeiron», XXIV (1991) pp. 147-202.
- PENNER [1992] = T. Penner, *What Laches and Nicias Miss and whether Socrates Thinks Courage merely a Part of Virtue*, «Ancient Philosophy», XII (1992) pp. 1-28.
- PÉPIN [1969] = J. Pépin, «*Que l'homme n'est rien d'autre que son âme*». *Observations sur la tradition du Premier Alcibiade*, «Revue des Études Grecques», LXXXII (1969) pp. 56-70.
- PÉPIN [1971] = J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.
- PERNICE [1956] = Platone. *Liside*, con introd. e note di G. Pernice, Roma 1956.
- PESTALOZZI [1913] = H. Pestalozzi, *Zur Auffassung von Platons Protagoras*, Diss. Zürich 1913.
- PHILIBERT [1956] = M. Philibert, *Euthyphron*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», XXXVI (1956) pp. 136-46.
- PHILLIPS [1988] = J. Phillips, *A Study of Plato's Hippias Minor*, Diss. Columbia Univ. 1988, «Dissertation Abstracts», XLIX (1988) 1448A.
- PHILLIPS [1989] = J. Phillips, *Xenophon's Memorabilia 4.2*, «Hermes», CXVII (1989) pp. 366-70.
- PHILLIPSON [1928] = C. Phillipson, *The Trial of Socrates, with Chapters on His Life, Teaching and Personality*, London 1928.
- PICHT [1971] = G. Picht, *Die Ironie des Sokrates*, in *Probleme biblischer Theologie*, G. von Rad zum 70. Geburtstag, hrsg. von H.W. Wolff, München 1971, pp. 383-401.
- PIÉRART [1972] = M. Piérart, *Le second discours de Socrate à ses juges, Platon Apologie 35e-38b*, «Les Études Classiques», XL (1972) pp. 288-93.
- PINILLA [1959] = A. Pinilla, *Sofrosine: Ciencia de la ciencia*, Madrid 1959.
- PIOVANI [1947] = P. Piovani, *Per un'interpretazione unitaria del Critone*, Roma 1947.
- PISANO [1948] = P. Pisano, *Platone. Il Lachete*, Torino 1948.
- PLASS [1964] = P. Plass, *Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues*, «American Journal of Philology», LXXXV (1964) pp. 254-78.

- PLATZECK [1954] = E.W. Platzeck, *Von der Analogie zum Sillogismus. Eine systematisch-historischer Darstellungversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Sokrates, Platon, Aristoteles*, Paderborn 1954.
- POGGI [1891] = V. Poggi, *L'Eutifrone di Platone*, Roma 1891.
- POHLENZ [1913] = M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913.
- POHLENZ [1916] = M. Pohlenz, recensione a von Arnim [1914], «Gött. Gelehrte Anzeiger», CLXXVIII (1916) pp. 241-72.
- POHLENZ [1917] = M. Pohlenz, *Nochmals Platos Lysis*, «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, Philol.-hist. Kl.», XXIII (1917) pp. 560-88.
- POLANSKY [1985] = R.M. Polansky, *Professor Vlastos' Analysis of Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», III (1985) pp. 247-59.
- POLANSKY [1988] = R.M. Polansky, *Reading Plato: Paul Woodruff and the Hippias Maior*, in Griswold [1988], pp. 200-9.
- POLLE [1892] = F. Polle, *Zu Platons Protagoras (342b)*, «Jahrb. f. class. Philol.», CXLV (1892) p. 699.
- POTTER [1831] = J.P. Potter, *The Religion of Socrates*, London 1831.
- PRAECHTER [1926] = K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums* (in Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Erster Teil), 12. Auflage, Berlin 1926 (13^a ediz. fotomecc., Graz 1953).
- PRESTIPINO [1970] = V. Prestipino, *Sul contratto nel Critone*, «Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Bari», III-IV (1970-1) pp. 11-38.
- PRIOR [1980-1] = W.J. Prior, *Relations between Forms and Pauline Predication in Euthyphro 11e4-12d4*, «Ancient Philosophy», I (1980-1) pp. 61-7.
- PROMPT [1886] = Prompt, *L'Euthyphron de Platon*, «Annales de philosophie chrétienne», n.s. XIV (1886) pp. 297-312.
- PUCCI [1961] = P. Pucci, *Σοφία nell'Apologia platonica*, «Maia», XIII (1961) pp. 317-29.
- PUECH [1931] = A. Puech, *Esthétique et critique littéraire chez les Grecs. I: Platon; théories des sophistes et de leur critique par Platon*, «Revue de Cours et Conférences», XXXII (1931) pp. 411-21.
- PUECH [1933a] = A. Puech, *Étude littéraire de quelques dialogues de Platon. II: Le Charmide*, «Revue de Cours et Conférences», XXXIV (1933) pp. 303-11.
- PUECH [1933b] = A. Puech, *Étude littéraire de quelques dialogues de Platon. III: Le Protagoras*, «Revue de Cours et Conférences», XXXIV (1933) pp. 492-501.

- PURTILL [1991] = R. Purtill, *Socratic Logic*, in Boudouris [1991] pp. 278-84.
- PUSTER [1983] = R.W. Puster, *Zur Argumentationsstruktur Platonischer Dialoge. Die "Was-ist-X" Frage in Laches, Charmides, Der grössere Hippias und Euthyphron*, München-Freiburg 1983.
- QUANDT [1982] = K. Quandt, *Socratic Consolation. Rhetoric and Philosophy in Plato's Crito*, «Philosophy and Rhetoric», XV (1982) pp. 238-56.
- RABE [1897-8] = A. Rabe, *Platos Apologie und Kriton logisch-rhetorisch analysiert, mit einem Vorwort über die Kritik beider Schriften*, I-II, Progr. Berlin 1897-1898.
- RABINOWITZ [1958] = W.G. Rabinowitz, *Platonic Piety. An Essay toward the Solution of an Enigma*, «Phronesis», III (1958) pp. 108-20.
- RAEDER [1905] = H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905 (2^a ediz. Aalen 1973).
- RAMELLO [1980] = P. Ramello, *Due testimoni del processo contro Socrate. Platone e Senofonte*, «Appunti di Filologia Greca e Latina», I (1980) pp. 35-40.
- RAPP [1996] = C. Rapp (Hrsg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996.
- RAUBITSCHKE [1955] = A.E. Raubitschek, *Damon*, «Classica et Mediaevalia», XVI (1855) pp. 78-83.
- RAUBITSCHKE [1969] = A.E. Raubitschek, *Prokrisis (Apologie 35a7-b2)*, in *Politeia und Respublica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*, dem Andenken R. Starks gewidmet, hrsg. von P. Steinmetz, Wiesbaden 1969, pp. 89-90.
- RAY [1980] = A.C. Ray, *The Tacit Agreement in the Crito*, «International Studies in Philosophy», XII (1980) pp. 47-54.
- REALE [1959] = G. Reale, *L'Eutifrone, il concetto di santo e la prima teoria platonica delle idee*, «Rivista di Filosofia Neoscholastica», LI (1959) pp. 311-33.
- REALE [1961] = *Platone. Critone*, Trad., introd. e comm. di G. Reale, Brescia 1961.
- REALE [1964] = *Platone. Eutifrone*, Introd., trad. e comm. di G. Reale, Brescia 1964 (3^a ediz. accresciuta, 1970).
- REALE [1969] = *Platone. Protagora*, trad., introd. e comm. a cura di G. Reale, Brescia 1969.
- REALE [1991] = G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991¹⁰.
- REALE [1997] = G. Reale, *Il discorso di Socrate sull'Eros*, in *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für W. Kullmann*, Stuttgart 1997, pp. 59-80.

- REECE [1950] = D.W. Reece, *The Battle of Tanagra*, «Journal of Hellenic Studies», LXX (1950) pp. 75-6.
- REEVE [1989] = C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology. An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis-Cambridge 1989.
- REICH [1952] = K. Reich, recensione a Liebrucks [1949], «Gnomon», XXIV (1952) pp. 12-6.
- REICH [1968] = *Euthyphron*, Griechisch-Deutsch, Übers. mit Einl. und Anm. von K. Reich, Hamburg 1968.
- REILLY [1977] = R. Reilly, *Socrates' Moral Paradox*, «The Southwestern Journal of Philosophy», VIII (1977) pp. 101-7.
- REINHARDT [1978] = L. Reinhardt, *Desire, Evil and Grace*, «Philosophy», LIII (1978) pp. 325-33.
- REMBERT [1950] = R.B. Rembert, *The Socratic Method in the Lysis, Meno and Gorgias. A Pedagogical Interpretation and its Implications*, Diss. Emory Univ. 1950.
- RENAUD [1997] = Fr. Renaud, *The Ethical Nature of Socratic Argumentation*, in I.S. Murray (ed.), *Festschrift in Celebration of the 75th Birthday of Mary Ella Milhaus*, Fredericton 1997, pp. 87-125.
- RENEHAN [1993] = R. Renehan, *A note on Plato's Apology 27B4-5*, «Classical Philology», LXXXVIII (1993) pp. 318-19.
- REPICI [1993] = L. Repici, *The Stoics and the Elenchos*, in K. Döring und Th. Ebert (Hrsgg.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart 1993, pp. 253-69.
- RESHOTKO [1992] = N. Reshotko, *The Socratic Theory of Motivation*, «Apeiron», XXV (1992) pp. 145-70.
- REYNOLDS [1988] = N.B. Reynolds, *Plato's Defence of the Rule of Law*, in S. Panu (ed.), *Philosophy of Law in the History of Human Thought*, Stuttgart 1988, pp. 16-21.
- RIBBEK [1876] = O. Ribbek, *Über den Begriff des εἶπών*, «Rheinisches Museum», XXXI (1876) pp. 381-400.
- RICCI [1971] = M. Ricci, *Socrate padre del nichilismo. Struttura logica e significato teoretico del discorso socratico*, L'Aquila 1971.
- RICHARDSON [1990] = H.S. Richardson, *Measurement, Pleasure and Practical Science in Plato's Protagoras*, «Journal of the History of Philosophy», XXVIII (1990) pp. 7-32.
- RICK [1916] = H. Rick, *Der Dialog Charmides*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXIX (1916) pp. 211-34.
- RICK [1931] = H. Rick, *Neue Untersuchungen zu platonischen Dialogen*, Bonn 1931.
- RICKERT [1989] = EKON and AKON in *Early Greek Thought*, by G. Rickert («American Classical Studies» xx), Atlanta 1989.

- RICO GÓMEZ [1957] = *Critón*, ed., trad. y notas, con estudio prelim. por M. Rico Gómez, Madrid 1957.
- RIDDEL [1877] = J. Riddel, *The Apology of Plato*, Oxford 1877 (rist. New York 1973).
- RIESER [1880] = O. Rieser, *De Platonis Euthyphrone*, Diss. inaug. bernensis, Frauenfeldae 1880 (38 pp.).
- RIST [1975] = J.M. Rist, *Plato's Earlier Theory of Forms?*, «Phoenix», XXIX (1975) pp. 336-57.
- RITTER [1888] = C. Ritter, *Untersuchungen über Platon*, Stuttgart 1888.
- RITTER [1910] = C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910.
- RITTER [1910-23] = C. Ritter, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 Bde, München 1910-23 (rist. New York 1976).
- RITTER [1931] = C. Ritter, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, München 1931 (trad. ingl. *The Essence of Plato's Philosophy*, London 1933).
- RITTER [1935] = C. Ritter, *Unterabteilungen innerhalb der zeitlich ersten Gruppe platonischer Schriften*, «Hermes», LXX (1935) pp. 1-30.
- ROBIN [1916] = L. Robin, *Sur une hypothèse récente relative à Socrate*, «Revue des Études Grecques», XXIX (1916) pp. 129-65.
- ROBIN [1917] = L. Robin, *La philosophie grecque de M. John Burnet*, «Revue de Métaphysique et de Morale», II (1917) pp. 210-24.
- ROBIN [1933] = L. Robin, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris 1933 (2ª ediz.).
- ROBIN [1935] = L. Robin, *Platon*, Paris 1935 (nuova edizione a cura di P.M. Schuhl, Paris 1968, trad. it. Milano 1971).
- ROBIN [1968] = *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. par L. Robin & J. Moreau, Paris 1968.
- ROBINSON D.B. [1986] = D.B. Robinson, *Plato's Lysis. The Structural Problem*, «Illinois Classical Studies» XI (1986) pp. 63-83.
- ROBINSON D.B. [1991] = D.B. Robinson, *Is there a πρῶτον ἀγαθόν in Socratic Philosophy?*, in Boudouris [1991] pp. 285-91.
- ROBINSON R. [1942] = R. Robinson, *Plato's Consciousness of Fallacy*, «Mind», LI (1942) pp. 97-114.
- ROBINSON R. [1942] = R. Robinson, *Plato's Parmenides*, «Classical Philology», XXXVII (1942) pp. 51-76 e 159-86.
- ROBINSON R. [1953] = R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2ª ediz. Oxford 1953, rist. New York-London 1980 (1ª ediz. 1941; capp. 2, 3 e 5 rist. in Vlastos [1980a]).
- ROBINSON R. [1980a] = R. Robinson, *Elenchus Direct and Indirect*, in Vlastos [1980a] pp. 94-109.

- ROBINSON R. [1980b] = R. Robinson, *Elenchus*, in Vlastos [1980a] pp. 78-93.
- ROBINSON R. [1980c] = R. Robinson, *Socratic Definition*, in Vlastos [1980a] pp. 110-24.
- ROBINSON T.M. [1992] = T.M. Robinson, *Plato and the Computer*, «Ancient Philosophy», XII (1992) pp. 375-82.
- ROCHE [1988] = M.W. Roche, *Holiness and Justice. Lessing's Nathan der Weise in the Context of Plato's Euthyphro*, «Antike und Abendland», XXXIV (1988) pp. 42-62.
- RODGERS [1969] = V.A. Rodgers, Σύνεσις *and the expression of Conscience*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», X (1969) pp. 241-54.
- RODIER [1905] = G. Rodier, *Sur l'évolution de la dialectique de Platon*, «L'Année Philosophique», XVI (1905) pp. 49-73 (rist. in [1926] pp. 49-73).
- RODIER [1926] = G. Rodier, *Études de Philosophie Grecque*, Paris 1926, 1969³, rist. 1981.
- RÖLLIG [1900] = F.W. Röllig, *Zum Dialog Hippias Maior*, «Wiener Studien», XXII (1900) pp. 18-24.
- ROGERS [1933] = A.K. Rogers, *The Socratic Problem*, New Haven 1933.
- ROHATIN [1973] = D.A. Rohatin, *The Euthyphro as Tragedy. A Brief Sketch*, «Diálogos», IX (1973) pp. 147-51.
- ROLLAND DE RENÉVILLE [1966] = J. Rolland de Renévill, *Criton ou de l'obéissance*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXI (1966) pp. 36-53.
- DE ROMILLY [1980] = J. de Romilly, *Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon*, «Revue des Études Grecques», XCIII (1980) pp. 307-23.
- ROOCHNIK [1985] = D.L. Roochnik, *Apology 40c4-41e7. Is Death Really a Gain?*, «The Classical Journal», LXXX (1985) pp. 212-20.
- ROOCHNIK [1986] = D.L. Roochnik, *Socrates' Use of Techne-Analysis*, «Journal of the History of Philosophy», XXIV (1986) pp. 295-310; rist. in Benson [1992] pp. 185-97.
- ROOCHNIK [1988] = D.L. Roochnik, *Terence Irwin's Reading of Plato*, in Griswold [1988] pp. 183-93.
- ROSE [1965] = L.E. Rose, *A note on Euthyphro, 10-11*, «Phronesis», X (1965) pp. 149-50.
- ROSEN F. [1968] = F. Rosen, *Piety and Justice. Plato's Euthyphro*, «Philosophy», XLIII (1968) pp. 105-16.
- ROSEN F. [1974] = F. Rosen, *Obligation and Friendship in Plato's Crito*, «Political Theory», I (1973) pp. 307-16.
- ROSEN S. [1964] = S. Rosen, *Sophrosyne and Selbstbewusstsein*, «Review of Metaphysics», XXVI (1972-73) pp. 617-42.

- ROSENMEYER [1957] = Th.G. Rosenmeyer, *Plato and the Mass Words*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LXXXVIII (1957) pp. 88-102.
- ROSIVACH [1981] = V.J. Rosivach, Οἱ πολλοί in the *Crito* 44b5-d10, «Classical Journal», LXXVI (1981) pp. 289-97.
- ROSS [1933] = D. Ross, *The Problem of Socrates*, «Proceedings of the Classical Association», (1933) pp. 7-24.
- ROSS [1951] = D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951 (2^a ediz. Oxford 1953; trad. it. = Ross [1989]).
- ROSS [1989] = D. Ross, *Platone e la teoria delle idee*, Bologna 1989, (= Ross [1951]).
- ROSSETTI [1975] = L. Rossetti, *Tracce di un λόγος Σωκρατικός alternativo al Critone e al Fedone platonici*, «Atene e Roma», 5^a s. XX (1975) pp. 34-43.
- ROSSETTI [1984] = L. Rossetti, *Encore une inconséquence dans Euthyphron 10*, «Apeiron», XVIII (1984) pp. 26-30.
- ROSSETTI [1988] = L. Rossetti, *Plat. Lach. 187d6-188c2: tra le pieghe del dichiarato*, in *Problemi dell'uomo*, Quaderni dell'Istituto di Filosofia VII, Università di Perugia, Facoltà di Magistero, Napoli 1988, pp. 51-71.
- ROSSETTI [1989] = L. Rossetti, *The Rhetoric of Socrates*, «Philosophy and Rhetoric», XXII (1989) pp. 225-38.
- ROSSETTI [1990] = L. Rossetti, *Sulla dimensione retorica del dialogare socratico*, «Méthexis», III (1990) pp. 15-32.
- ROSSETTI [1995] = *Platone, Eutifrone*, a cura di L. Rossetti, Roma 1995.
- ROSSI L. [1933] = *Platone. Protagora*, con trad. e note di L. Rossi, Palermo 1933.
- ROSSI P. [1951] = P. Rossi, *Platone. Eutifrone*, Milano 1951.
- ROWE [1984] = C.J. Rowe, *Plato*, Brighton, Sussex 1984.
- RUCKER [1975] = D. Rucker, *The Euthyphro as Comedy: A Brief Rejoinder*, «Díálogos», XI (1975) pp. 176-81.
- RUDBERG [1943] = G. Rudberg, *Platon*, Lund 1943.
- RUDBERG [1945] = G. Rudberg, *Sokrates' Reden*, «Symbolae Osloenses», XXIV (1945) pp. 8-15.
- RUDBERG [1947] = G. Rudberg, *Wissen und Tugend. Eine Sokrates-Frage*, «Symbolae Osloenses», XXV (1947) pp. 20-5.
- RUDBERG [1953] = G. Rudberg, *Protagoras-Gorgias-Menon. Eine platonische Übergangszeit*, «Symbolae Osloenses», XXX (1953) pp. 30-41.
- RUDEBUSCH [1989] = G. Rudebusch, *Plato, Hedonism, and Ethical Protagoreanism*, in Anton-Preus [1989] pp. 27-40.
- RUDEBUSCH [1991] = G. Rudebusch, *Death is One of Two Things*, «Ancient Philosophy», XI (1991) pp. 35-45.

- RUMPF [1967] = H. Rumpf, *Die sokratische Prüfung. Beobachtungen an platonischen Frühdialogen*, «Zeitschrift für Pädagogik», XIII (1967) pp. 325-45.
- RUTHERFORD [1992] = R. Rutherford, *Unifying the Protagoras*, «Apeiron», XXV (1992) pp. 133-56.
- RYLE [1966] = G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1966 (trad. it. = Ryle [1991]).
- RYLE [1991] = G. Ryle, *Per una lettura di Platone*, trad. it. a cura di M. Stefanoni, con un'introduzione di G. Cambiano, Milano 1991 (= Ryle [1966]).
- SACHSE [1911] = G. Sachse, *Platons Kriton*, «Zeitschrift für Gymnasialw.», LXV (1911) pp. 257-65.
- SAMB [1985] = D. Samb, *Brachylogie et macrologie dans les dialogues de Platon*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CLXV (1985) pp. 257-66.
- SAMB [1991] = D. Samb, *La signification du «πρῶτον φίλον» dans le Lysis, Essai d'interprétation ontologique*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXVI (1991) pp. 513-16.
- SÁNCHEZ [1983] = H.D. Sánchez, *Is the Apology Counter-Rhetoric?*, «Diálogos», XVIII (1983) pp. 83-90.
- SANDVOSS [1966] = E. Sandvoss, *Hegels Antisokratismus*, «Antike und Abendland», XII (1966) pp. 156-79.
- SANTAS [1964] = G. Santas, *The Socratic Paradox*, «Philosophical Review», LXXIII (1964) pp. 147-64.
- SANTAS [1966] = G. Santas, *Plato's Protagoras and Explanations of Weakness*, «Philosophical Review», LXXV (1966) pp. 3-33 (rist. in Santas [1979] pp. 195-217, e in Vlastos [1980a] pp. 264-98).
- SANTAS [1969] = G. Santas, *Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's Laches*, «Review of Metaphysics», XXII (1969) pp. 433-60 (rist. in Vlastos [1980a] pp. 177-208).
- SANTAS [1972] = G. Santas, *The Socratic Fallacy*, «Journal of the History of Philosophy», X (1972) pp. 127-41.
- SANTAS [1973] = G. Santas, *Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's Charmides*, in *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, ed. by E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty, Assen 1973, pp. 105-32.
- SANTAS [1979] = G. Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's early Dialogues*, Boston-London-Melbourne-Henley 1979 (rist. 1982).
- SANTAS [1993] = G. Santas, *Socratic Goods and Socratic Happiness*, in *Virtue Love & Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos*, ed. by Th. Irwin & M. Nussbaum, «Apeiron», XXVI (1993) pp. 37-51.

- SANTOS [1991] = J.G.T. Santos, *Knowledge in Plato's Elenctic Dialogues*, in Boudouris [1991] pp. 303-8.
- SARRI [1975] = F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 voll., Roma 1975.
- SASSI [1993] = *Platone. Apologia di Socrate. Critone*, Introduzione, traduzione e note di M. Sassi, Milano 1993.
- SAUER [1894] = A. Sauer, *Die σωφροσύνη in Platons Charmides*, Progr. des Gymn. zu den Schotten Wien 1894 (pp. 3-45).
- SAUNDERS [1987] = *Early Socratic Dialogues*, ed. with a general Intr. by T.J. Saunders: *Ion*, by T.J. Sanders; *Laches*, by I. Lane; *Lysis, Charmides*, by D. Watt; *Hippias Maior, Hippias Minor, Euthydemus*, by R. Waterfield, with some fragments of Aeschines of Sphettus, trans. by T.J. Saunders, Harmondsworth 1987.
- SAVAN [1964] = D. Savan, *Self-Predication in Protagoras 330-331*, «Phronesis», IX (1964) pp. 130-5.
- SCALTSAS [1989] = T. Scaltsas, *Socratic Moral Realism: An Alternative Justification*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», VII (1989) pp. 129-50.
- SCHAARSCHMIDT [1866] = K. Schaarschmidt, *Die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheidung der echten von der unechten Untersucht*, Bonn 1866.
- SCHAEERER [1938] = R. Schaerer, *La question platonicienne. Études sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, Neuchâtel (Paris) 1938.
- SCHAEERER [1941] = R. Schaerer, *Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XLVIII (1941) pp. 181-209.
- SCHAEERER [1979] = R. Schaerer, *Sur la thèse platonicienne de la vertuscience*, «Revue de Théologie et de Philosophie», CXI (1979) pp. 73-4.
- SCHALLIOL [1987] = G.L. Schalliol, *Plato's Protagoras. Excellence and the City*, Diss. The Pennsylvania State Univ. University Park 1987, «Dissertation Abstracts», XLIX (1988) 840A.
- SCHANZ [1886] = M. Schanz, *Zur Entwicklung des platonischen Stils*, «Hermes», XXI (1886) pp. 439-59.
- SCHANZ [1887] = M. Schanz, *Platonis Euthyphro (Bibliotheca dialogorum platoniorum critica adnotatione a Martino Schanzio instructorum in scholarum usum)*, Lipsiae 1887.
- SCHANZ [1888] = M. Schanz, *Platonis Crito (Bibliotheca dialogorum platoniorum critica adnotatione a Martino Schanzio instructorum in scholarum usum)*, Lipsiae 1888.

- SCHANZ [1893] = M. Schanz, *Platonis Apologia (Bibliotheca dialogorum platoniorum critica adnotatione a Martino Schanzio instructorum in scholarum usum)*, Lipsiae 1893.
- SCHARFF [1986] = R.C. Scharff, *Socrates' Successful Inquiries*, «Man and World», XIX (1986) pp. 301-7.
- SCHEIER [1990-91] = C.A. Scheier, *Die Einheit des Protagoras. Zu Bau und Ort eines platonischen Dialogs*, «Abhandl. der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft», XLII (1990-91) pp. 127-45.
- SCHEIER [1990] = C.A. Scheier, *Klassische und existentielle Ironie: Platon und Kierkegaard*, «Philosophisches Jahrbuch», XCVII (1990) pp. 238-50.
- SCHICKINGER [1904] = H. Schickinger, *Zu Platons Apologie Kap. xxvi (p. 36B)*, «Wiener Studien», XXII (1904), pp. 340-1.
- SCHIMEK [1874] = K. Schimek, *Ueber die Echtheit des Platonischen Dialogs Lysis*, Wiener Neustadt 1874.
- SCHIRLITZ [1876] = C. Schirlitz, *Zur Erklärung von Platons Protagoras*, «Zeitschr. f. Gymnasialw.», XXX (1876) pp. 401-46.
- SCHIRLITZ [1897] = C. Schirlitz, *Der Begriff des Wissens vom Wissen in Platons Charmides und seine Bedeutung für das Ergebnis des Dialogs*, «Jahrb. f. class. Philol.», XLIII (1897) pp. 451-76 e 512-37.
- SCHIRLITZ [1901] = C. Schirlitz, *Der Beweis für die Identität der Tapferkeit und des Wissens in Platons Protagoras*, Progr. Stargard i. P. 1901.
- SCHLEIERMACHER [1804-10] = *Platons Werke*, übers. von F. Schleiermacher, Berlin 1804-10 (nuovamente edito nel 1817-28 e nel 1855-62; trad. ingl. delle introduzioni ai dialoghi in *Introductions to the Dialogues of Plato*, Translated by W. Dobson, New York 1836; rist. 1973).
- SCHMALENBACH [1946] = H. Schmalenbach, *Macht und Recht. Platons Absage an die Politik (zugleich zur Entstehungsgeschichte der Apologie und des Kriton)*, in *Natur und Geist, Fritz Medicus zum 70. Geburtstag*, Erlenbach-Zürich 1946, pp. 183-209.
- SCHMID W. [1920] = W. Schmid, *Zu Platons Apologie*, «Philologus», LXXIII (1920) pp. 226-8.
- SCHMID [1983] = W.Th. Schmid, *Socratic Moderation and Self-Knowledge*, «Journal of the History of Philosophy», XXI (1983) pp. 339-48.
- SCHMID [1985] = W.Th. Schmid, *The Socratic Conception of Courage*, «History of Philosophy Quarterly», II (1985) pp. 113-29.
- SCHMID [1987] = W.Th. Schmid, *Socratic Piety*, in B.P. Hendley (ed.), *Plato, Time and Education. Essays in honor of R. Brumbaugh*, Albany 1987, pp. 3-24.
- SCHMID [1992] = W.Th. Schmid, *On Manly Courage: A Study of Plato's Laches*, Carbondale 1992

- SCHMID W.TH. [1980-1] = W.Th. Schmid, *Socrates' Practice of Elenchus in the Charmides*, «Ancient Philosophy», I (1980-1) pp. 141-7.
- SCHMIDT [1985] = G. Schmidt, *Platons Vernunftkritik oder die Doppelrolle des Sokrates im Dialog Charmides*, Würzburg 1985.
- SCHMITZ [1988] = H.-G. Schmitz, *Physis versus Nomos. Platons politiktheoretische Auseinandersetzung mit Kallikles, Thrasymachos und Protagoras*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLII (1988) pp. 570-96.
- SCHNEIDEWIN [1931] = W. Schneidewin, *Platons zweiter Hippiasdialog. Gehalt, Beurteilung*, Paderborn 1931.
- SCHNEIDEWIN [1933] = W. Schneidewin, *Metaphysik der Sitten. Lichtstrahlen des platonischen Protagoras*, Paderborn 1933.
- SCHÖNBORN [1884] = E. Schönborn, *Zur Erklärung von Platos Charmides*, Progr. der ev. Fürstenschule Pless 1884 (14 pp.).
- SCHÖNE [1862] = R. Schöne, *Ueber Platons Protagoras. Ein Beitrag zur Lösung der platonischen Frage*, Leipzig 1862.
- SCHOFIELD [1973] = M. Schofield, *Socrates on Conversing with Doctors*, «Classical Quarterly», XXIII (1973) pp. 121-3.
- SCHOPICK [1968] = V. Schoplick, *Der platonische Dialog Lysis*, Diss. Freiburg 1968.
- SCHOPICK [1969] = V. Schoplick, *Der platonische Dialog Lysis*, Diss. Freiburg 1969 (offset).
- SCHUETRUMPF [1972] = E. Schuettrumpf, *Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons Protagoras (337c ff.)*, «Hermes», C (1972) pp. 5-29.
- SCHUHL [1952] = P.-M. Schuhl, *Remarques sur le regard, le merveilleux, la pensée et l'action*, Paris 1952, pp. 201-13.
- SCHULTGEN [1829] = (?) Schultgen, *De Platonis arte dialectica*, Vesaliae 1829.
- SCHULTZE [1860] = R. Schultze, *De dialogi Platonici, qui inscribitur Lysis, argumento et consilio*, Brandenburg 1860.
- SCHULTZE [1870] = R. Schultze, *Ueber Platons Euthyphron*, Wittstock 1870.
- SCHULZ [1960] = W. Schulz, *Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platos*, in *Die Gegenwart der Griechen*, Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag, hrsg. von D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkman-Schluck, Tübingen 1960, pp. 261-75.
- SCHWASTETTER [1970] = *Laches*, griech. & dt. neu übers. & hrsg. von R. Schwastetter, Hamburg 1970.
- SCIACCA G.M. [1950] = G.M. Sciacca, *Il Carmide di Platone e la ricerca di un oggetto per la filosofia*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», V (1950) pp. 103-23.

- SCIACCA G.M. [1953] = G.M. Sciacca, *Ippia Minore 376B*, «Giornale di Metafisica», VIII (1953) pp. 670-80.
- SCIACCA M.F. [1937] = M.F. Sciacca, *Il significato e i limiti dell'ironia socratica*, «Logos», XX (1937) pp. 82-8.
- SCIACCA M.F. [1944] = M.F. Sciacca, *Platone Eutifrone*, Milano-Messina 1944 (2^a ediz. 1950).
- SCODEL [1986] = R. Scodel, *Literary Interpretation in Plato's Protagoras*, «Ancient Philosophy», VI (1986) pp. 25-37.
- SCOTT [1996] = R. Scott, *Sophistry Exposed: Socrates on the Unity of Virtue in the Protagoras*, «Ancient Philosophy», XVI (1996) pp. 1-23.
- SEDLEY [1989] = D. Sedley, *Is the Lysis a Dialogue of Definition?*, «Phronesis», XXXIV (1989) pp. 107-8.
- SEDLMAYER [1899] = *Verteidigungsrede des Sokrates*, eingeleitet, übers. u. erkl. von H.St. Sedlmayer, Wien 1899.
- SEECH [1979] = Z.P. Seech, *Plato's Lysis as Drama and Philosophy*, Diss. Univ. of California, San Diego 1979, «Dissertation Abstracts», XL (1979) 2106A.
- SEESKIN [1982] = K.R. Seeskin, *Is the Apology of Socrates a Parody?*, «Philosophy and Literature», VI (1982) pp. 94-105.
- SEESKIN [1984] = K.R. Seeskin, *Courage and Knowledge. A Perspective on the Socratic Paradox*, «Philosophy and Literature», VIII (1984) pp. 181-94.
- SEESKIN [1985] = K.R. Seeskin, *Probability and Truth in the Apology*, «Philosophy and Literature», IX (1985) pp. 201-3.
- SEESKIN [1987] = K.R. Seeskin, *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method*, Albany 1987.
- SEESKIN [1992] = K.R. Seeskin, *Poverty and Sincerity in the Apology. A Reply to Lewis*, «Philosophy and Literature», XVI (1992) pp. 765-89.
- SEESKIN [1993] = K.R. Seeskin, *Vlastos on Elenchus and Mathematics*, «Ancient Philosophy», XIII (1993) pp. 37-53.
- SEGL [1971] = R. Segl, *Der unbefriedigende Kriton*, «Gymnasium», LXXVIII (1971) pp. 437-41.
- SEGOLONI [1994] = L.M. Segoloni, *Socrate a banchetto. Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma 1994.
- SEIPLE [1985] = G. Seiple, *The Socratic Method of Inquiry*, «Dialogue», XXVIII (1985) pp. 16-22.
- SELLARS [1970] = W. Sellars, *On Knowing the Better and Doing the Worse*, «International Philosophical Quarterly», X (1970) pp. 5-19 (rist. in Sellars [1974] pp. 27-43).
- SELLARS [1974] = W. Sellars, *Essays in Philosophy and its History*, Dordrecht-Boston 1974.

- SEMERARI [1953] = G. Semerari, *Il principio del dialogo in Socrate*, «Giornale Critico della Filos. Italiana», XXXII (1953) pp. 437-56.
- SESONSKE [1963] = A. Sesonkske, *Hedonism in the Protagoras*, «Journal of the History of Philosophy», I (1963) pp. 73-9.
- SETTI [1934] = *Platone. Critone*, con note di A. Setti, Firenze 1934.
- SHERO [1926] = L.R. Shero, *Plato's Apology and Xenophon's Apology*, «Classical Weekly», XX (1926) pp. 107-11.
- SHERO [1941-2] = L.R. Shero, *Apology 26d-e and the Writings of Anaxagoras*, «Classical Weekly», XXXV (1941-2) pp. 219-20.
- SHOREY [1903] = P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1903, rist. 1960; Hamden 1968. * [= New York 1980]
- SHOREY [1906-7] = P. Shorey, *Note on Plato Crito 49e-50a*, «The Classical Journal», II (1906-7) pp. 80-1 (rist. in [1979] pp. 456-7).
- SHOREY [1928] = P. Shorey, *Plato Apology 27E*, «Classical Philology», XXIII (1928) pp. 68-70 (rist. in [1979], pp. 452-4).
- SHOREY [1930] = P. Shorey, *The Alleged Fallacy in Plato Lysis 220E*, «Classical Philology», XXV (1930) pp. 380-3.
- SHOREY [1933] = P. Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1933 (rist. Chicago 1965 [riediz. abbreviata]; Chicago-London 1980).
- SHOREY [1979] = P. Shorey, *Selected Papers*, ed. with an introduction by L. Tarán, New York 1979.
- SICHIROLLO [1961] = L. Sichirollo, *Διαλέγεσθαι-dialettica*, «Atene e Roma», 5^a s. VI (1961) pp. 1-14.
- SICHIROLLO [1966] = L. Sichirollo, *Διαλέγεσθαι, Dialektik von Homer bis Aristoteles*, Hildesheim 1966.
- SIDER [1976-7] = D. Sider, *Plato's Early Aesthetics. The Hippias Major*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», XXXV (1976-7) pp. 465-70.
- SIDER [1977] = D. Sider, *The Apolitical Life. Plato, Hippias Major 281c*, «Antiquité Classique», XLVI (1977) pp. 180-3.
- SIDER [1980] = D. Sider, *Did Plato Write Dialogues before the Death of Socrates?*, «Apeiron», XIV (1980) pp. 15-8.
- SIEVERS [1813] = G.C. Sievers, *De methodo socratica*, Altona 1813.
- SIMETERRE [1945] = R. Simeterre, *La chronologie des oeuvres de Platon*, «Revue des Études Grecques», LVIII (1945) pp. 146-62.
- SLINGS [1994] = S.R. Slings, recensione a Brandwood [1990], «Mnemosyne», XLVII (1994) pp. 539-41.
- SLØK [1963] = J. Sløk, *Platons Dialog Protagoras*, København 1963.
- SMITH-BRICKHOUSE [1984] = N.D. Smith & Th.C. Brickhouse, *Socrates and Obedience to the Law*, «Apeiron», XVIII (1984) pp. 110-18.
- SNELL [1948] = B. Snell, *Das früheste Zeugnis über Sokrates*, «Philologus», XCVII (1948) pp. 125-34.

- SNELL [1955] = B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955 (trad. it. = Snell [1963]).
- SNELL [1963] = B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. a cura di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, Torino 1963 (= Snell [1955]).
- SNELL [1966] = B. Snell, *La struttura del linguaggio*, Bologna 1966.
- SOLÈRE-QUEVAL [1993] = S. Solère-Queval, *Lecture du Charmide*, «Revue de Philosophie Ancienne», XI (1993) pp. 3-65.
- SOLÈRE-QUEVAL [1994] = S. Solère-Queval, *Un petit détour de Socrate. Essai de relecture du Lysis*, in *In honorem Jean-Paul Dumont. Ainsi parlaient les Anciens*, Mélanges réunis par L. Jerphagnon et publiées par J. Lagrée et D. Delattre, Lille 1994, pp. 71-82.
- SOLMSSEN [1983] = F. Solmsen, *Plato and the Concept of Soul (Psyche)*, «Journal of the History of Ideas», XLIV (1983) pp. 355-68.
- SORETH [1952] = M. Soreth, recensione a Liebrucks [1949], «Archiv für Philosophie», IV (1952) pp. 403-15.
- SORETH [1953] = M. Soreth, *Der platonische Dialog Hippias Major*, Zetemata VI, München 1953, 64 pp.
- SOUILHÉ [1930] = *Platon. Oeuvres Complètes*. XIII 2: *Dialogues suspects*, éd. par J. Souilhé, Paris 1930.
- SOULEZ-LUCCIONI [1974] = A. Soulez-Luccioni, *Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade Majeur*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXIX (1974) pp. 196-222.
- SOUPIOS [1894] = M. Souprios, *Reason and Feeling in Socrates*, in Kelly [1984].
- SPIELMANN [1875] = A. Spielmann, *Die Echtheit des platonischen Dialogs Charmides mit Beziehung auf die 'Platonische Frage' und mit besonderer Rücksicht auf Schaarschmidts Athetese*, Innsbruck 1875.
- SPRAGUE [1962] = R. K. Sprague, *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and some others Dialogues*, London 1962.
- SPRAGUE [1967] = R.K. Sprague, *An Unfinished Argument in Plato's Protagoras*, «Apeiron», I (1967) pp. 1-4.
- SPRAGUE [1973] = *Plato. Laches und Charmides*, transl. with an Introd. and Notes by R.K. Sprague, Indianapolis 1973.
- STALLBAUM [1857] = G. Stallbaum, *Menexenos, Lysis, Hippias Maior und Minor*, Gotha-Erfurt 1857.
- STALLEY [1995] = R.F. Stalley, *Punishment in Plato's 'Protagoras'*, «Phronesis», XL (1995) pp. 1-19.
- STARK [1952] = R. Stark, *Platons Dialog Euthyphron*, «Annales Universitatis Saraviensis», I (1952) pp. 144-59.

- STEFANINI [1949] = L. Stefanini, *Platone*, 2 voll., Padova 1949 (2^a ediz., rist. anastat., Padova 1991).
- STEIDLE [1950] = W. Steidle, *Der Dialog Laches und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialogen*, «Museum Helveticum», VII (1950) pp. 129-46.
- VON DEN STEINEN [1953] = H. von den Steinen, *Sokrates und Platon*, «Neue Rundschau», LXIV (1953) pp. 248-75.
- STEINBERGER [1909] = L. Steinberger, *Zu Platons Verteidigungsrede des Sokrates [Apol. 27]*, «Blätter für das Bayerische Gimnasialschulwesen», XLVI (1909) pp. 540-4.
- STEINBERGER [1997] = P.J. Steinberger, *Was Socrates Guilty as Charged? Apology 24a-28a*, «Ancient Philosophy», XVII (1997) pp. 13-29.
- *[STEINTHAL] = P. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 2 Bde, Hildesheim 1961.
- STEMMER [1992] = P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge* («Quellen und Studien zur Philosophie» 31), Berlin-New York 1992.
- STENZEL [1917a] = J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917 (2^a ediz. Leipzig-Berlin 1931, 3^a ediz. Stuttgart-Darmstadt 1961).
- STENZEL [1917b] = J. Stenzel, *Zur Logik des Sokrates*, Breslau 1917 (rist. in [1961] pp. 142-55 e in [1956] pp. 48-59).
- STENZEL [1956] = J. Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956.
- STEPHENS [1985] = J. Stephens, *Socrates on the Rule of Law*, «History of Philosophy Quarterly», II (1985) pp. 3-10.
- STIEFEL [1908] = J. Stiefel, *Gedankenentwicklung des unter Platons Namen erhaltenen Dialog Charmides*, Progr. Bayreuth 1908.
- STIER [1874] = H. Stier, *Erläuterungen, Betrachtungen und Parallelen zu Platons Kriton*, Mühlhausen i.Th. 1874.
- STIER [1893] = H. Stier, *Disposition der platonischen Apologie*, «Lehrproben und Lehrgänge aus der Praxis der Gymnasien und Realschulen», XXXVII (1893) pp. 40-53.
- STOCK [1887] = S.G. Stock, *The Apology of Plato*, Oxford 1887.
- STOCK [1922] = *Apology*, ed. by S.G. Stock, New York 1922.
- STOCKS [1913] = J.L. Stocks, *The Argument of Plato's Protagoras, 351b-356c*, «Classical Quarterly», VII (1913) pp. 100-4.
- STOKES [1986] = M.C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in three Dialogues*, Baltimore 1986.
- STONE [1988] = I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, Boston (Mass.) 1988 (trad. it. = Stone [1990]).

- STONE [1990] = I.F. Stone, *Il processo a Socrate. Perché una democrazia condanna a morte un filosofo?*, Milano 1990 (trad. it. = Stone [1988]).
- STRAUSS [1976] = L. Strauss, *On Plato's Apology of Socrates and Crito*, in *Essays in Honour of J. Klein*, Annapolis 1976, pp. 115-70, e nel suo volume *Studies in Platonic Political Philosophy*, with an Introduction by Th.L. Pangle, Foreword by J. Cropsey, Chicago-London 1983, pp. 38-66.
- STROUD [1984] = R.S. Stroud, *The Gravestone of Socrates' Friend, Lysis*, «Hesperia», LIII (1984) pp. 355-60.
- DE STRYCKER [1935a] = E. de Strycker, *Chronique platonicienne (1929-34)*, «Antiquité Classique», IV (1935) pp. 227-43.
- DE STRYCKER [1935b] = E. de Strycker, *Vingt ans d'études platoniciennes*, «Les Études Classiques», III (1935) pp. 219-36.
- DE STRYCKER [1941] = E. de Strycker, *De irrationalen in den Hippias Maior*, «Antiquité Classique», X (1941) pp. 25-36.
- DE STRYCKER [1942] = E. de Strycker, *L'authenticité du Premier Alcibiade*, «Les Études Classiques», X (1942) pp. 135-51.
- DE STRYCKER [1950] = E. de Strycker, *Platonica II: Socrate et l'au-delà d'après l'Apologie platonicienne*, «Les Études Classiques», XVIII (1950) pp. 269-84.
- DE STRYCKER [1966] = E. de Strycker, *The Unity of Knowledge and Love in Socrates' Conception of Virtue*, «International Philosophical Quarterly», VI (1966) pp. 428-44.
- DE STRYCKER [1971] = E. de Strycker, *Le Criton de Platon, structure littéraire et intention philosophique*, «Les Études Classiques», XXXIX (1971) pp. 117-36.
- DE STRYCKER [1975] = E. de Strycker, *The Oracle give to Chaerephon about Socrates (Plato, Apology, 20e-21a)*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation*, offered to Prof. C.J. de Vogel, ed. by J. Mansfeld and L.N. de Rijk, Assen 1975, pp. 39-49.
- DE STRYCKER [1976] = E. de Strycker, *De kunst van het gesprek. Wat waren de dialogen van Plato?*, Antwerpen 1976.
- DE STRYCKER [1994] = E. de Strycker, *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a running Commentary*, ed. by S.R. Slings, Mnemosyne Supplements 137, Leiden-New York-Köln 1994.
- SULLIVAN [1961] = J.P. Sullivan, *The Hedonism in Plato's Protagoras*, «Phronesis», VI (1961) pp. 10-28.
- SUMAN [1894] = J. Suman, *Beitrag zur Erklärung des platonischen Dialoges Euthyphron*, «Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien», XLV (1894) pp. 681-94.

- SUSANETTI [1991] = D. Susanetti, *Silenzio, Socrate sta pensando*, «Lexis», VII-VIII (1991) pp. 113-33.
- SUSEMIHL [1855-60] = F. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, 2 Bde (1855-60); rist. Osnabrück 1967.
- SUTTLE [1980] = B.B. Suttle, *Moral Education and Incontinence. An Attempted Defense of the Socratic Dictum that One Cannot Knowingly Do That Which is Wrong*, Diss. Univ. of Illinois 1980.
- SWEENEY [1977] = L. Sweeney, *A.E. Taylor on Socrates and Plato*, «The Southwestern Journal of Philosophy», VIII (1977) pp. 79-99.
- SZABÓ [1963] = A. Szabó, *Beltistos logos. Ancora sulla "regola di Socrate"*, «La Cultura», I (1963) pp. 607-30.
- SZLEZÁK [1985] = Th.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York 1985 (trad. it. = Szlezák [1988]).
- SZLEZÁK [1988] = Th.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, Introd. e trad. di G. Reale, Milano 1988 (trad. it. = Szlezák [1985]).
- SZLEZÁK [1989] = Th.A. Szlezák, *Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa "venire in soccorso al discorso"*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXXI (1989) pp. 523-42.
- TARRANT D. [1920] = D. Tarrant, *On the Hippias Major*, «Journal of Philosophy», (1920) pp. 319-31.
- TARRANT D. [1927] = D. Tarrant, *The Authorship of Hippias Major*, «Classical Quarterly», XXI (1927) pp. 82-7.
- TARRANT D. [1928] = *The Hippias Major attributed to Plato*, ed. by D. Tarrant, Cambridge 1928.
- TARRANT D. [1938] = D. Tarrant, *The Pseudo-Platonic Socrates*, «Classical Quarterly», XXXII (1938) pp. 167-73.
- TARRANT H. [1993] = H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca-London 1993.
- TARRANT H. [1994] = H. Tarrant, *The Hippias Major and Socratic Theories of Pleasure*, in Vander Waerdt [1994] pp. 107-26.
- TATE [1936] = J. Tate, *Plato, Socrates and the Myths*, «Classical Quarterly», XXX (1936) pp. 142-5.
- TATHAM [1888] = *Laches*, ed. with Introd. and Notes by M.T. Tatham, London 1888 (rist. New-York 1966).
- TAYLOR A.E. [1911] = A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911 (rist. New York 1987).
- TAYLOR A.E. [1911a] = A.E. Taylor, *The words εἶδος, ἰδέα in pre-platonic Literature*, in Taylor [1911] pp. 178-267.
- TAYLOR A.E. [1926] = A.E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, London 1926 (più volte riedito; trad. it. = Taylor [1968]).

- TAYLOR A.E. [1933a] = A.E. Taylor, *Socrates*, London 1933 (trad. it. = Taylor [1952]).
- TAYLOR A.E. [1933b] = A.E. Taylor, *Socrates and the Myths*, «Classical Quarterly», XXVII (1933) pp. 158-9.
- TAYLOR A.E. [1952] = A.E. Taylor, *Socrate*, trad. it. di M. Tioli-Gabrieli, Firenze 1952 (= Taylor [1933a]).
- TAYLOR A.E. [1968] = A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze 1968 (= Taylor [1926]).
- TAYLOR C.C.W. [1982] = C.C.W. Taylor, *The End of the Euthyphro*, «Phronesis», XXVII (1982) pp. 109-18.
- TAYLOR C.C.W. [1991] = *Protagoras*, Transl. and Notes by C.C.W. Taylor, Oxford 1976. Revised Edition, Oxford 1991.
- TAYLOR J.H. [1973] = J.H. Taylor, *Virtue and Wealth According to Socrates (Apol. 30b)*, «Classical Bulletin», XLIX (1973) pp. 49-52.
- TAYLOR R. [1979] = R. Taylor, *Persons and Bodies*, «American Philosophical Quarterly», XVI (1979) pp. 67-72.
- TEICHMÜLLER [1884] = G. Teichmüller, *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Christ*, Bd. II, Breslau 1884.
- TEJERA [1978] = V. Tejera, *Methodology of a Misreading. A Critical Note on T. Irwin's Plato's Moral Theory*, «Studi Internazionali di Filosofia», X (1978) pp. 131-6.
- TEJERA [1984] = V. Tejera, *Plato's Dialogues One by One. A Structural Interpretation*, New York 1984.
- TEJERA [1984a] = V. Tejera, *Disputation, Education and Dialectic: The Euthydemus and the Euthyphro*, in [1984] pp. 257-72.
- TEJERA [1984b] = V. Tejera, *Interdialogical Interlude. II: Dialogue and Dialectic: The Protagoras and the Parmenides*, in [1984] pp. 85-92.
- TEJERA [1984c] = V. Tejera, *Plato's Tragic Humor. The Apology and the Phaedo*, in [1984] pp. 9-30.
- TEJERA [1984d] = V. Tejera, *Problems of Morality, Inspiration and Practice: The Hippias Minor and the Ion*, in [1984] pp. 9-30.
- TEJERA [1984e] = V. Tejera, *The Charmides: Self-Knowledge and Knowledge of Knowledge*, in [1984] pp. 155-70.
- TEJERA [1984f] = V. Tejera, *The Equivocity of Beauty: Or Plato's Socrates and Hippias the Sophist*, in [1984] pp. 297-312.
- TEJERA [1984g] = V. Tejera, *The Intellectual Pleasures and the Unity of the Moral Excellences: The Philebus and the Laches*, in [1984] pp. 325-38.
- TEJERA [1990] = V. Tejera, *On the Form and Authenticity of the Lysis*, «Ancient Philosophy», X (1990) pp. 173-91.
- TELLE [1975] = H. Telle, *Formen der Beweisführung in den platonischen Frühdialogen*, Diss. Bonn 1975.

- TELOH [1972] = H.A. Teloh, *The Ontology of Plato's Hippias major*, Diss. Univ. of Wisconsin, Madison 1972, «Dissertation Abstracts», xxxiii (1972) 2432A.
- TELOH [1986] = H. Teloh, *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*, Notre Dame (Ind.) 1986.
- TENKKU [1956] = J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*, Helsinki 1956.
- TENNEMANN [1792-5] = W.G. Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, Leipzig 1792-5.
- TESSITORE [1994] = A. Tessitore, *Courage and Comedy in Plato's Laches*, «Journal of Politics», lvi (1994) pp. 115-33.
- THAYER [1982] = D.D. Thayer, *Holiness, Piety and Philosophy. A Study of Plato's Euthyphro*, Diss. Pennsylvania State Univ., University Park 1982.
- THEODORAPULOS [1927] = J. Theodorapulos, *Platons Dialektik des Seins*, Tübingen 1927.
- THESLEFF [1976] = H. Thesleff, *The Date of the Pseudo-Platonic Hippias Major*, «Arctos», x (1976) pp. 105-17.
- THESLEFF [1982] = H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.
- THESLEFF [1989] = H. Thesleff, *Platonic Chronology*, «Phronesis», xxxiv (1989) pp. 1-26.
- THOM [1978] = P. Thom, *Euthyphro 9D-11B*, «Philosophical Inquiry», i (1978) pp. 5-10.
- THOMAS [1974] = J.E. Thomas, *On the Duality of Socrates' What-is Question*, «Laval Théologique et Philosophique», xxx (1974) pp. 21-7.
- THORPE [1989-90] = A.L.P. Thorpe, *Prometheus Revised: Socratic Forethought in the Protagoras*, Diss. Stanford Univ. 1989.
- TIELSCH [1970] = E. Tielsch, *Die platonischen Versionen der griechischen Doxalehre*, Meisenheim am Glan 1970.
- TIGERSTEDT [1977] = E. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Stockholm 1977.
- TINDALE [1984] = Ch.W. Tindale, *Plato's Lysis. A Reconsideration*, «Apeiron», xviii (1984) pp. 102-9.
- TJIATTAS [1991] = M. Tjiattas, *Another Look at the Socratic Problem of ἀκρᾶς αἰσῶς*, in Boudouris [1991] pp. 360-7.
- TOMIN [1987] = J. Tomin, *Socratic Midwifery*, «Classical Quarterly», xxxvii (1987) pp. 97-102.
- TOMIN [1997] = J. Tomin, *Plato's First Dialogue*, «Ancient Philosophy», xvii (1997) pp. 31-45.
- TORDESILLAS [1990] = A. Tordesillas, *Perelman, Platon et les Sophistes. Ju-*

- stice et "Nouvelle Rhétorique"*, in K. J. Boudouris (ed.), *ELLH-NIKH FILOSOFIKH ETAIREIA* (1990), pp. 437-49.
- TORTORA [1980] = G. Tortora, *L'«Eutifrone» alle soglie della dottrina delle idee*, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», XCI (1980) pp. 353-5.
- TOSI [1979] = R. Tosi, *Plat. Hipp. maior 282a*, «Boll. dell'Ist. di Filol. Greca dell'Univ. di Padova», V (1979-80) pp. 67-70.
- TRABATTONI [1994] = F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994.
- TRAGLIA [1972] = *Platone. Ippia minore*, Introd. e comm. di A. Traglia, Torino 1972.
- TRALKA [1901] = J. Tralka, *Die methodisch-rhetorische Analyse der platonischen Schrift unter dem Titel Die Apologie des Sokrates*, Progr. Stryi 1901.
- TRAPP [1987] = M. Trapp, *Protagoras and the Great Tradition*, in *Homo viator*, Classical Essays for J. Bramble, Bristol 1987.
- TROILO [1935] = *Apologia di Socrate*, con comm. di S. Troilo, Napoli 1935.
- TRUBETZSKOI [1905] = S. Trubetzkoi, *Zur Erklärung des Laches*, «Hermes», XL (1905) pp. 636-8.
- TUCKEY [1951] = T.G. Tuckey, *Plato's Charmides*, Cambridge 1951 (rist. Amsterdam 1968).
- TULIN [1990] = A. Tulin, *Plato's Euthyphro*, Diss. Columbia Univ., New York 1990, «Dissertation Abstracts», LII (1991-2) 1317A.
- TULLI [1989] = M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Pisa 1989.
- TULLI [1993] = M. Tulli, recensione a Brandwood [1990], «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXXI (1993) pp. 204-11.
- TURNER ED. [1904] = Ed. Turner, *Quaest. criticae in Pl. Laches*, Diss. philol. Hal., vol. 16, 2, pp. 89-141, Halis Sax. 1904.
- TURNER E.G. [1965] = E.G. Turner, *Athenians learn to write, Plato, Protagoras 326d*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XII (1965) pp. 65-7.
- TUROLLA [1937] = E. Turolla, *Una prima crisi spirituale di Platone riflessa nell'Apologia (l'innocente condannato)*, «Atene e Roma», 3ª serie V (1937) pp. 102-18.
- TUROLLA [1939] = E. Turolla, *Vita di Platone*, Milano 1939.
- TUROLLA [1950] = E. Turolla, *Il posto del Critone nello svolgimento del pensiero platonico e nella cronologia dei dialoghi*, «Rivista Rosminiana», IV (1950) pp. 241-55.
- UEBERWEG [1861] = F. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben*, Wien 1861.

- UHLE [1912] = *Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton* (Ausgewählte Schriften, für den Schulgebr. erkl. von Chr. Cron & J. Deuschle i), 11. Aufl. von H. Uhle, Leipzig 1912.
- UHLE [1929] = *Verteidigungsrede des Sokrates, Kriton*, Herkl. von Chr. Cron, H. Uhle, 13. Aufl. von E. Struck, Leipzig 1929.
- UMPHREY [1973] = S.P. Umphrey, *Plato's Laches*, Diss. New School for Social Research, New York 1973, «Dissertation Abstracts», XXXIV (1974) 4336A.
- UMPHREY [1976a] = S.P. Umphrey, *On the Theme of Plato's Laches*, «Interpretation», VI (1976) pp. 1-10.
- UMPHREY [1976b] = S.P. Umphrey, *Plato's Laches on Courage*, «Apeiron», X (1976) pp. 14-22.
- UNTERSTEINER [1963] = *Zenone. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1963.
- UNTERSTEINER [1965] = M. Untersteiner, *Studi platonici. Il "Carmide"*, «Acme», XVIII (1965) pp. 19-67.
- UNTERSTEINER [1967] = M. Untersteiner, *I Sofisti*, nuova edizione, 2 voll. Milano 1967 (1^a ediz., Torino 1949; trad. ingl. New York 1954, trad. franc. Paris 1993).
- VAHLEN [1907] = J. Vahlen, *De Platonis Phaedro, de Platonis Protagora, de Platonis Protagora et Symposio*, in *Opuscula academica*, I, Lipsiae 1907, pp. 470-86.
- VALGIMIGLI [1923] = M. Valgimigli, *Platone. Eutifrone*, Laterza, Bari 1923 (1965⁹).
- VALGIMIGLI [1929] = *Apologia di Socrate*, a cura di M. Valgimigli, Bari 1929.
- VANACHTER [1946] = Y. Vanachter, *Un aspect du style de Platon. Essai d'une interprétation chronologique et psychologique*, «Antiquité Classique», XV (1946) pp. 83-95.
- VAN DER BEN [1985] = N. van der Ben, *The Charmides of Plato. Problems and Interpretation*, Amsterdam 1985.
- VANDER WAERDT [1993] = P.A. Vander Waerdt, *Socratic Justice and Self-Sufficiency: The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's Apology of Socrates*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XI (1993) pp. 1-48.
- VANDER WAERDT [1994] = P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-London 1994.
- VANHOUTTE [1956] = M. Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon*, Paris-Louvain 1956.
- VEGETTI [1989] = M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.
- VEGETTI [1994] = M. Vegetti, *Cronache platoniche*, «Rivista di Filosofia», LXXXV (1994) pp. 109-29.

- VERDAM [1916] = H.D. Verdam, *De ordine quo Platonis dialogi inter se succedant*, «Mnemosyne», XLIV (1916) pp. 255-94.
- VERDENIUS [1953] = W.J. Verdenius, *De socratische methode*, «Hermeneus», XXV (1953) pp. 3-8.
- VERDENIUS [1974] = W.J. Verdenius, *Bemerkungen zur Einleitung des Protagoras*, in *Studia platonica*, Festschrift für H. Gundert, hrsg. von K. Döring und W. Kullmann, Amsterdam 1974, pp. 41-8.
- VERSÉNYI [1975] = L. Versényi, *Plato's Lysis*, «Phronesis», XX (1975) pp. 185-98.
- VERSÉNYI [1982] = L. Versényi, *Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's Euthyphro*, Washington 1982.
- VERSTRAETEN [1977] = P. Verstraeten, *L'ironie, ses accointances avec l'ordre. De biais à propos de Socrate*, «Annales de l'Institut de Philosophie», Bruxelles (1977) pp. 7-42.
- VIANO [1985] = C.A. Viano, *La selva delle somiglianze*, Torino 1985.
- VICAIRE [1963] = *Platon. Laches et Lysis*, éd. introd. & comm. de P. Vicaire, Paris 1963.
- VIELKIND [1974] = J.N. Vielkind, *Philosophy, Finitude and Wholeness. A Dialogue with Plato's Charmides*, Diss. Duquesne Univ. Pittsburg Pa 1974, pp. 199, «Dissertation Abstracts», XXXV (1974) 1711A.
- VINCENZI [1985] = O. Vincenzi, *Dialog und Dialektik. Gedanken zu Platons Euthyphron*, «Anregung», XXXI (1985) pp. 25-6.
- VINK [1939] = C. Vink, *Plato's Eerste Alcibiades: een onderzoek naar zijn authenticiteit*, Amsterdam 1939.
- VIOLETTE [1982] = R. Violette, *La voie royale des Dialogues socratiques de Platon*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CVII (1982) pp. 217-39.
- VLASTOS [1954] = G. Vlastos, *The Third Man Argument in the Parmenides*, «Philosophical Review» LXIII (1954) pp. 319-49 (rist. in Allen [1968] pp. 231-63).
- VLASTOS [1956] = G. Vlastos (ed.), *Plato. Protagoras*. Jowett's Translation revised by Martin Ostwald, Indianapolis-New York 1956.
- VLASTOS [1957] = G. Vlastos, *Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'*, «Philosophical Review», LXVI (1957) pp. 226-38 (rist. in [1981] pp. 204-17).
- VLASTOS [1969] = G. Vlastos, *Socrates on Acrasia*, «Phoenix», XXIII (1969) pp. 71-88.
- VLASTOS [1971] = *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. by G. Vlastos, Garden City (N.Y.) 1971 (= [1980a]).
- VLASTOS [1971a] = G. Vlastos, *The Paradox of Socrates*, in [1971] e [1980a] pp. 1-21.

- VLASTOS [1971b] = G. Vlastos, *Is the Lysis a Vehicle of Platonic Doctrine?*, in [1971] = [1981] pp. 35-7.
- VLASTOS [1971-2] = G. Vlastos, *The Unity of Virtues in the Protagoras*, «Review of Metaphysics», XXV (1971-2) pp. 415-58 (rist. con modifiche in [1973] pp. 221-65, e in [1981] pp. 221-69).
- VLASTOS [1973] = G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1973 (seconda ediz., con alcune modifiche e aggiunte, Princeton 1981).
- VLASTOS [1973a] = G. Vlastos, *The Individual as Object of Love in Plato*, in [1973] pp. 3-42.
- VLASTOS [1974a] = G. Vlastos, *A Note on Pauline Predication in Plato*, «Phronesis», XIX (1974) pp. 95-101 (anche in [1981] pp. 404-9).
- VLASTOS [1974b] = G. Vlastos, *Socrates on Obedience and Disobedience*, «Yale Review», XLII (1974) pp. 517-34.
- VLASTOS [1976] = G. Vlastos, *What did Socrates Understand by His 'What is F?' Question?*, (1976) in [1981] pp. 410-7.
- VLASTOS [1978] = *Plato. A Collection of Critical Essays*, I: *Metaphysics and Epistemology*, II: *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, ed. by G. Vlastos, Notre Dame (Indiana) 1978.
- VLASTOS [1980a] = *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. by G. Vlastos, Notre Dame (Indiana) 1980 (= [1971]).
- VLASTOS [1980b] = G. Vlastos, *Socrates on the Parts of Virtue*, in Vlastos [1981] pp. 418-23.
- VLASTOS [1981] = G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1981 (1ª ediz. Princeton 1973).
- VLASTOS [1982] = G. Vlastos, *The Socratic Elenchus*, «The Journal of Philosophy», LXXIX (1982) pp. 711-4.
- VLASTOS [1983a] = G. Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, «Political Theory», XI (1983) pp. 495-515 (ried. rivista in [1994] pp. 87-108).
- VLASTOS [1983b] = G. Vlastos, *The Socratic Elenchus: Method is All*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I (1983) pp. 27-58 e 71-4 (ried. rivista in [1994] pp. 1-29).
- VLASTOS [1983c] = G. Vlastos, *Afterthoughts on the Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I (1983) pp. 71-4 (ried. rivista in [1994] pp. 33-7).
- VLASTOS [1984] = G. Vlastos, *Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory*, «Proceedings of Cambridge Philological Society», CCX (1984) pp. 181-213.
- VLASTOS [1985] = G. Vlastos, *Socrates' Disavowal of Knowledge*, «Philosophical Quarterly», XXXV (1985) pp. 1-31 (rist. in [1994] pp. 39-66).

- VLASTOS [1987] = G. Vlastos, *Socratic Irony*, «Classical Quarterly», XXXVII (1987) pp. 79-96; rist. in Benson [1992] pp. 66-85.
- VLASTOS [1990] = G. Vlastos, *Is the "Socratic Fallacy" Socratic?*, «Ancient Philosophy», X (1990) pp. 1-16 (ried. rivista in [1994] pp. 67-86).
- VLASTOS [1991] = G. Vlastos, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press 1991 (trad. franc. = Vlastos [1994b]).
- VLASTOS [1994] = G. Vlastos, *Socratic Studies*, ed. by M. Burnyeat, Cambridge 1994.
- VLASTOS [1994a] = G. Vlastos, *The Protagoras and the Laches*, in [1994] pp. 109-26.
- VLASTOS [1994b] = G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. par C. Dalimier, Paris 1994 (Vlastos [1991]).
- VLASTOS [1994c] = G. Vlastos, *The Demise of the Elenchus in the Euthydemus. Lysis and Hippias Major*, in [1994] pp. 29-33.
- VLASTOS [1995] = G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. II: *Socrates, Plato and Their Tradition*, Princeton 1995.
- VOGEL [1906] = F. Vogel, *Zu Platons Apologie*, «Blätter für das Bayerische Gymnasialschulwesen», XLIII (1906) pp. 391-8.
- DE VOGEL [1963] = C.J. de Vogel, *Who was Socrates?*, «Journal of the History of Philosophy», I (1963) pp. 143-61.
- VOIGTLÄNDER [1960] = H.-D. Voigtländer, *Die Lust und das Gute bei Platon*, Würzburg 1960.
- VOIGTLÄNDER [1980] = H.-D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen*, Wiesbaden 1980.
- VOIGTLÄNDER [1984] = H.-D. Voigtländer, *Heraklitische Prägung der Sokratesgestalt in Platons Apologie*, «Antike und Abendland», XXX (1984) pp. 16-37.
- VOIGTLÄNDER [1989] = H.-D. Voigtländer, *Der Wissensbegriff des Sokrates*, «Rheinisches Museum», CXXXII (1989) pp. 26-46.
- VOLLNHALS [1897] = W. Vollnhals, *Ueber das Verhältniss der Rede des Sokrates περὶ ἀντιδόσεως zu Platons Apologie des Sokrates*, Progr. d. K. Gymn. zu Bamberg 1897.
- VONESSEN [1993] = F. Vonessen, *Das Daimonion des Sokrates in platonischer Sicht*, in *Sokrates. Gestalt und Idee*, Zug/Schweiz-Heitersheim 1993, pp. 71-95.
- VOSS [1838] = J.H. Voss, *Platons Vertheidigung des Sokrates*, in *Anmerkungen und Randglossen*, Leipzig 1838, pp. 119-51.
- DE VRIES [1943] = G.J. de Vries, *Σωφοσύνη en Grec Classique*, «Mnemosyne» XI (1943) pp. 81-101.
- DE VRIES [1984] = G.J. de Vries, *Platonic Dialogues Performed?*, «Mnemosyne», XXXV (1984) pp. 143-5.

- WADDINGTON [1909] = *Criton*, expl. et trad. par Ch. Waddington, Paris 1909.
- WADE [1971] = F.C. Wade, *In Defence of Socrates*, «Review of Metaphysics», xxv (1971) pp. 311-25.
- WAGNER E. [1895] = E. Wagner, *Über Platons Euthyphron, zur Frage seiner Echtheit und zu seiner Erklärung*, in *Festschrift zum 50jährigen Doktorjubiläum Ludwig Friedländer*, Leipzig 1895, pp. 438-55.
- WAGNER J. [1883] = J. Wagner, *Zur Athetese des Dialogs Euthyphron*, Progr. des I. deutsch. Gymn. Brünn 1883.
- WAKEFIELD [1987] = J. Wakefield, *Why Justice and Holiness are Similar. Protagoras 330-331*, «Phronesis», xxxii (1987) pp. 267-76.
- WAKEFIELD [1991] = J. Wakefield, *Vlastos on the Unity of Virtue: Why Pauline Predication will not Save the Biconditionality*, «Ancient Philosophy», xi (1991) pp. 47-66.
- WALDECK [1868] = A. Waldeck, *Analyse des Platonischen Protagoras*, Coorbach 1868.
- WALDENFELS [1961] = B. Waldenfels, *Das Sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, Meisenheim 1961.
- WALDENFELS [1975] = B. Waldenfels, *Die Spannweite der platonischen Dialektik*, «Philosophische Rundschau», xxi (1975) pp. 87-97.
- WALKER [1984] = *Plato's Euthyphro*, Introduction and Notes by I. Walker, Chico (Calif.) 1984.
- WALMAN [1974] = Th. Walman, *A Key to Plato's Early Dialogues*, in *Philosophy and Civilizing Arts. Essays Presented to H.W. Schneider*, ed. by C. Walton and J.P. Anton, Athens (Ohio) 1974, pp. 60-88.
- WALSH [1980] = J. Walsh, *The Socratic Denial of Akrasia*, in Vlastos [1980a] pp. 235-63 (già pubblicato come primo capitolo del volume *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, New York 1964).
- WALSH [1984] = J. Walsh, *The Dramatic Dates of Plato's Protagoras and the Lesson of ἀρετή*, «Classical Quarterly», xxxiv (1984) pp. 101-6.
- WARD [1991] = A. Ward, *Statesmanship and Citizenship in Plato's Protagoras*, «Journal of Value Inquiry», xxv (1991) pp. 319-33.
- WATSON G. [1977] = G. Watson, *Skepticism About Weakness of Will*, «Philosophical Review», lxxxvi (1977) pp. 316-39.
- WATSON W. [1984] = W. Watson, *The Voice of the God*, in Kelly [1984] pp. 173-9.
- WEBER [1971] = *Platons Apologie des Sokrates*, mit einer Einführ., textkrit. App. und Komm. von F.G. Weber, Paderborn 1971.
- WECKLEIN [1878] = N. Wecklein, *Zu Plato Apol. p. 30C*, «Rheinisches Museum», xxxiii (1878) p. 307.
- WEIDEMANN [1996] = H. Weidemann, *Zum Begriff des 'ti en einai' und zum*

- Verständnis von Met. Z4, 1029b22-1030a6*, in Rapp [1996] pp. 75-103.
- WEIL [1964] = R. Weil, *La place du Premier Alcibiade dans l'oeuvre de Platon*, «L'Information Littéraire», XVI (1964) pp. 75-84.
- WEINGARTNER [1973] = R.H. Weingartner, *The Unity of Platonic Dialogues. The Cratylus, the Protagoras, the Parmenides*, New York 1973.
- WEINHOLD [1963] = H. Weinhold, *Zum fünften Kapitel von Platons Kriton*, «Anregung» IX (1963) pp. 35-6.
- WEISS [1981] = R.E. Weiss, 'Ο ἀγαθός as ὁ δυνατός in the *Hippias Minor*, «Classical Quarterly», XXXI (1981) pp. 287-304 (anche in Benson [1992] pp. 242-62).
- WEISS [1982] = R.E. Weiss, *The "Socratic" Paradoxes in Plato's Hippias Minor and Protagoras*, Diss. Columbia Univ., New York 1982.
- WEISS [1985a] = R.E. Weiss, *Ignorance, Involuntariness, and Innocence: A Reply to McTighe*, «Phronesis», XXX (1985) pp. 314-22.
- WEISS [1985b] = R.E. Weiss, *Courage, Confidence and Wisdom in the Protagoras*, «Ancient Philosophy», V (1985) pp. 11-24.
- WEISS [1985c] = R.E. Weiss, *Socrates and Protagoras on Justice and Holiness*, «Phoenix», XXXIX (1985) pp. 334-41.
- WEISS [1986] = R.E. Weiss, *Euthyphro's Failure*, «Journal of the History of Philosophy», XXIV (1986) pp. 437-52.
- WEISS [1989] = R.E. Weiss, *The Hedonic Calculus in the Protagoras and the Phaedo*, «Journal of the History of Philosophy», XXVII (1989) pp. 511-28.
- WEISS [1990a] = R.E. Weiss, *Hedonism in the Protagoras and the Sophist's Guarantee*, «Ancient Philosophy», X (1990) pp. 17-39.
- WEISS [1990b] = R.E. Weiss, *A Rejoinder to Professors Gosling and Taylor*, «Journal of the History of Philosophy», XXVIII (1990) pp. 113-4.
- WEISS [1994] = R.E. Weiss, *Virtue without Knowledge. Socrates' Conception of Holiness in Plato's Euthyphro*, «Ancient Philosophy», XIV (1994) pp. 263-82.
- WEISS [1998] = R.E. Weiss, *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*, New York-Oxford, Oxford University Press 1998.
- WELAISH [1980] = J.L. Welaish, *The Significance of Plato's Use of Aporia*, Diss. Bryn Mawr Coll., Bryn Mawr [Pa] 1980, «Dissertation Abstracts», XLI (1981) 3619A.
- WELCH [1965] = C. Welch, *Plato and Aporia*, «Giornale di Metafisica», XX (1965) pp. 82-90.
- WELCH [1967] = C. Welch, *The Euthyphro and the Forms*, «Giornale di Metafisica», XXII (1967) pp. 228-44.
- WELCKER [1833-6] = F.G. Welcker, *Prodikos von Keos Vorgänger des Sokrates*

- tes, «Rheinisches Museum», I (1833) pp. 1-39 e 533-643; IV (1836) pp. 355-6 (anche in [1845] II, pp. 393-511).
- WELCKER [1845] = F.G. Welcker, *Kleine Schriften*, 2. Bd., Bonn 1845.
- WELLMAN [1964] = R.R. Wellman, *The Question Posed at Charmides 165a-166c*, «Phronesis», IX (1964) pp. 107-12.
- WENDER [1978] = D. Wender, *Letting go. Imagery and Symbolic Naming in Plato's Lysis*, «Ramus», VII (1978) pp. 38-45.
- WENZ [1973] = P.S. Wenz, *Socrates on Civil Disobedience: The Apology and the Crito*, «Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences», LXI (1973) pp. 103-16.
- WESOLY [1991] = M. Wesoly, *Tracing the Socratic Dialectic*, in Boudouris [1991] pp. 416-23.
- WEST E.J.M. [1989] = E.J.M. West, *Socrates in the Crito: Patriot or Friend?*, in Anton-Preus [1989] pp. 51-70.
- WEST E.J.M. [1991] = E.J.M. West, *The Mask of Socrates' Protagorean Argument in Plato's Euthyphro*, in Boudouris [1991] pp. 424-35.
- WEST TH.G. [1979] = Th.G. West, *Plato's Apology of Socrates. An Interpretation with a New Translation*, Ithaca (New York)-London 1979.
- WEST-WEST [1986] = *Charmides*, transl. by Th.G. West & G.S. West, Indianapolis 1986.
- WESTERMAYER [1874] = A. Westermayer, *Der Lysis des Plato zur Einführung in das Verständniss der Sokratischen Dialoge*, Erlangen 1874.
- WESTERMAYER [1877] = A. Westermayer, *Der Mythos in Platos Protagoras. Eine analytische Betrachtung*, Nürnberg 1877.
- WESTERMAYER [1882] = A. Westermayer, *Der Protagoras des Plato*, Erlangen 1882.
- WESTON [1951] = A.H. Weston, *The Question of Plato's Euthyphro*, «The Classical Bulletin», XXVII (1951) pp. 57-8.
- WEX [1856] = C.Fr. Wex, *Zu Platons Kriton und Apologie*, «Jahrb. f. class. Philol.», LXXIII (1856) pp. 669-71.
- WIELAND [1982] = W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.
- WIGGERS [1932] = R. Wiggers, *Zum grossen Alkibiades 132d-133c*, «Philologische Wochenschrift», LII (1932) pp. 700-3.
- VON WILAMOWITZ [1893] = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, 2 Bde, Berlin 1893.
- VON WILAMOWITZ [1919-20] = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, 2 Bde, Berlin 1919-1920. (3. Aufl. Berlin 1929; nach der 3. Auflage durchgesehen von B. Snell, Berlin 1948; Nachdr. Berlin 1959-62).

- WILLIAMSON [1908] = *Apology of Socrates*, ed. with introd. and notes by H. Williamson, London 1908.
- WINKEL [1989] = L. Winkel, *Das sokratische Paradox οὐδείς ἐκὼν ἐξαμαρτάνει und strafrechtliche Zurechnung im Lichte neuer Literatur*, in *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, hrsg. von G. Thuer, Köln 1989, «Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte», VI (1989) pp. 109-17.
- WINTON [1980] = R.I. Winton, *Plato, Protagoras 342a-e*, «La Parola del Passato», XXXV (1980) pp. 432-3.
- WIRTH [1896] = A. Wirth, *Platons Lysis nach 394 vor Chr. entst.*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», IX (1896) pp. 163-4.
- WITTE [1970] = B. Witte, *Die Wissenschaft vom guten und Bösen. Interpretationen zu Platons "Charmides"*, Berlin 1970.
- WOHLRAB [1877] = M. Wohlrab, *Zu Platons Kriton*, «Jahrb. f. class. Philol.», CXV (1877) pp. 220-3.
- WOLF [1954] = E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, III 1, Frankfurt a. M. 1954.
- WOLFF E. [1929] = E. Wolff, *Platons Apologie*, «Neue Philologische Untersuchungen», VI, Berlin 1929.
- WOLFF F. [1997] = F. Wolff, *Être disciple de Socrate*, in Giannantoni-Narcy [1997], pp. 29-79.
- WOLFF J. [1874] = J. Wolff, *Die platonische Dialektik, ihr Wesen und ihr Werth für die menschliche Erkenntnis*, «Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik», LXIV (1874) pp. 200-53; LXV (1874) pp. 12-34; LXVI (1875) pp. 69-85 e 185-220.
- WOLFSDFORD [1997] = D. Wolfsdorf, *The Dramatic Date of Plato's Protagoras*, «Rheinisches Museum», CXIV (1997) pp. 223-30.
- WOLZ [1963] = H.G. Wolz, *The Protagoras Myth and the Philosopher-Kings*, «Review of Metaphysics», XVII (1963-4) pp. 214-34.
- WOLZ [1967] = H.G. Wolz, *Hedonism in the Protagoras*, «Journal of the History of Philosophy», V (1967) pp. 205-17.
- WOLZ [1974] = H.G. Wolz, *The Paradox of Piety in Plato's Euthyphro in the Light of Heidegger's Conception of Authenticity*, «The Southern Journal of Philosophy», XII (1974) pp. 493-511.
- WOODBURY [1953] = L. Woodbury, *Simonides on ἀρετή*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LXXXIV (1953) pp. 135-63.
- WOODHEAD [1953] = *Socratic Dialogues*, transl. & ed. by W.D. Woodhead, with Introd. by G.C. Field, Nelson 1953.
- WOODRUFF [1973] = P. Woodruff, *Two Studies in Socratic Dialectic. The*

- Euthyphro and the Hippias Major*, Diss. Princeton 1973, «Dissertation Abstracts», XXXIV (1974) 7285-7286.
- WOODRUFF [1976] = P. Woodruff, *Socrates on the Parts of Virtue*, «The Canadian Journal of Philosophy», Suppl. II (1976) pp. 101-17.
- WOODRUFF [1978] = P. Woodruff, *Socrates and Ontology. The Evidence of the Hippias Major*, «Phronesis», XXIII (1978) pp. 101-17.
- WOODRUFF [1982] = *Plato. Hippias Major*, transl. with Comm. and Essay by P. Woodruff, Oxford 1982.
- WOODRUFF [1986] = P. Woodruff, *The Skeptical Side of Plato's Method*, «Revue Intern. de Philosophie», XL (1986) pp. 22-37.
- WOODRUFF [1988a] = P. Woodruff, *Expert Knowledge in the Apology and Laches: What a General Needs to Know*, in Cleary [1988] pp. 79-115 (McPherran [1988]).
- WOODRUFF [1988b] = P. Woodruff, *Reply to Ronald Polansky*, in Griswold [1988] pp. 210-4.
- WOODRUFF [1990] = P. Woodruff, *Plato's Early Theory of Knowledge*, in S. Everson (ed.), *Epistemology*, Cambridge 1990, pp. 60-84 (anche in Benson [1992] pp. 86-106).
- WOOLEY [1976] = A.D. Wooley, *Socrates and the Law. The Apology and the Crito again*, in *Paideia* (Special Plato Issue), V 1976, pp. 103-16.
- WOOLEY [1979] = A.D. Wooley, *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, Chapel Hill 1979.
- WOOLEY [1980] = A.D. Wooley, *Socrates on Disobeying the Law*, in Vlastos [1980a] pp. 299-318.
- WOTKE F. [1936] = F. Wotke, *Die Berufsauffassung des Sokrates. Ein Beitrag zur Wertung der platonischen Apologie*, in *Opuscula Philologica*, VI (1936) pp. 7-11.
- WOTKE K. [1893] = K. Wotke, *Platons Laches 182a*, «Wiener Studien», XV (1893) pp. 305-6.
- WUBNIG [1991] = J. Wubnig, *Why Socrates would Object to Civil Disobedience*, in Boudouris [1991] pp. 436-44.
- WUNDT [1949-50] = M. Wundt, *Die Zeitfolge der platonischen Gespräche*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», IV (1949-50) pp. 29-56.
- YAFFE [1976] = M.D. Yaffe, *Civil Disobedience and the Opinion of the Many. Plato's Crito*, «The Modern Schoolman», LIV (1976-7) pp. 123-36.
- YOUNG [1974] = G. Young, *Socrates and Obedience*, «Phronesis», XIX (1974) pp. 1-29.
- YUMOTO [1991] = Y. Yumoto, *Socrates on the Analogy between Virtue and Craft*, in Boudouris [1991] pp. 399-407.

- ZACCHI [1938] = *Platone. Carmide*, a cura di A. Zacchi, Milano 1938.
- ZASLARSKY [1982] = R. Zaslarsky, *The Platonic Godfather: A Note on the Protagoras Myth*, «The Journal of Value Inquiry», XVI (1982) pp. 79-82.
- ZEIGLER [1980] = G. Zeigler, *Plato's Euthyphro Revisited*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXI (1980) pp. 291-300.
- ZEITLER [1983] = W.M. Zeitler, *Entscheidungsfreiheit bei Platon*, München 1983.
- ZELLER [1839] = E. Zeller, *Platonische Studien*, Tübingen 1839.
- ZELLER [1888] = E. Zeller, *Bericht über die deutsche Litteratur der sokratischen platonischen und aristotelischen Philosophie. 1886, 1887. Zweiter Artikel: Plato*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», I (1888) pp. 412-21.
- ZELLER [1889] = E. Zeller, *Die deutsche Litteratur über die sokratische und platonische Philosophie. 1888*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», II (1889) pp. 661-703.
- ZELLER [1891] = E. Zeller, *Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelischen Philosophie. 1889*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», IV (1891) pp. 121-53.
- ZELLER [1892] = E. Zeller, *Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelischen Philosophie. 1890. 1891*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», V (1892) pp. 535-56; VI (1893) pp. 131-54 e 403-17.
- ZELLER [1895] = E. Zeller, *Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelischen Philosophie. 1893*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», VIII (1895) pp. 565-94.
- ZELLER [1900] = E. Zeller, *Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelischen Philosophie. 1896*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XIII (1900) pp. 272-303.
- ZELLER [1922] = E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Teil, Erste Abteilung. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, Fünfte Auflage mit einem Anhang von E. Hoffmann: *Der gegenwärtige Stand der Platonforschung*, Leipzig 1922.
- ZEMBATY [1989] = J.S. Zembaty, *Socrates' Perplexity in Plato's Hippias Minor*, in Anton-Preus [1989] pp. 51-70.
- ZENONI POLITEO [1948] = P. Zenoni Politeo, *Intorno al significato del Protagora platonico*, «Sophia», XVI (1948) pp. 362-72.
- ZEPPi [1961] = S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze 1961.
- ZEPPi [1968] = *Platone. Ippia maggiore*, a cura di S. Zeppi, Padova 1968.
- ZEPPi [1995] = S. Zeppi, *Sulle origini della dialettica: la dialettica da Omero ai Sofisti*, «Giornale di Metafisica», XVII (1995) pp. 133-67.

- ZEYL [1980] = D.J. Zeyl, *Socrates and Hedonism, Protagoras 351b-358d*, «Phronesis», XXV (1980) pp. 250-69 (anche in Anton-Preus [1989] pp. 5-26).
- ZEYL [1982] = D.J. Zeyl, *Socratic Virtue and Happiness*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXIV (1982) pp. 225-38.
- ZIELINSKI [1923] = Th. Zielinski, *De Hippiā minore*, «Eos», XXVI (1923) pp. 27-30.
- ZIMMERMAN [1980] = M.E. Zimmerman, *Socratic Ignorance and Authenticity*, «Tulane Studies in Philosophy», XXIX (1980) pp. 133-50.
- ZINN [1968] = H. Zinn, *Disobedience and Democracy*, New York 1968.
- ZUCCANTE [1881-2] = G. Zuccante, *Del metodo di filosofare di Socrate*, «La filosofia delle scuole italiane», XXIII (1881) pp. 289-311, e XXIV (1882) pp. 65-101.
- ZUCCANTE [1902] = G. Zuccante, *Intorno al principio informatore e al metodo della filosofia di Socrate*, «Rivista di Filosofia e Scienze affini», IV (1902) pp. 39-61.
- ZUCCANTE [1909] = G. Zuccante, *Socrate. Fonti. Ambiente. Vita. Dottrina*, Torino 1909.
- ZUCKER [1928] = F. Zucker, *Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum*, Jena 1928 (cfr. Id., *Semantica, Rhetorica, Ethica*, Berlin 1963).
- ZÜRCHER [1954] = J. Zürcher, *Das Corpus Academicum in neuer Auffassung dargestellt*, Paderborn 1954.

